الدكتور جيروم شاهين

المسيحيّون العرب
بين ألفيَّتيْن



الدكتور جيروم شاهين

المسيحيّون العرب بين أَلفيَّتيْن

توزيع :
" آفـــــاق "
ص.ب. : ٧٢٦٨ - ١٦
الأشرفيّة - بيروت
تلفاكس : ٦٨٧٤٦٠ - ٠١
تلفون : ٣٤٦٧١٩ -٠٣

نشر
مختارات ش.م.م.
الزلقا - شارع ميشال أبو جودة
هاتف: ٥ / ٨٩٨١٩٤ - ١ - ٩٦١
فاكس: ٨٩٠٣٣٣ - ١ - ٩٦١
ص.ب. ٦٠٢١٦

Website: www.mokhtarat.com
E-mail: mokhtarat@mokhtarat.com

بيروت - لبنان
طبعة أولى، حزيران ٢٠٠١

الفهرس

- الفهرس ٥

I - عن أحوال المسيحيّة بين ألفيَّتيْن:

- هل دخلنا عصر الإنفصام بين الدين والإيمان؟........................ ٨
- هل سيكون القرنُ الواحد والعشرون عصرَ التديّن؟........................ ١١
- جدليّة المعنى والواقع ومأزق الديانات وأزمة العلمانيّة........................ ١٤
- العلمنة الغربية صورة مثاليّة وواقع ملتبس........................ ٢٠
- وداعاً قسطنطين!........................ ٢٤
- من الحركات «الألفيّة» إلى «الصهيونيّة المسيحيّة»........................ ٢٧

II - المسيحيّون العرب وخيارات المصير:

- حضارة «الإلتباس»........................ ٤٤
- نحن والغرب والمقولات المشبوهة........................ ٤٩
- هجرة المسيحيّين العرب إغتراب للذات وتغريب للجماعة........................ ٥٣
- التحدّي الذي يطرحه علينا تحوّلنا الحضاري........................ ٥٨
- هل من أزمة هويّة لدى المسيحيّين؟........................ ٦٢
- المسيحيّون العرب وخيارات المصير........................ ٦٦

III - طائفيّاً تكون... أو لا تكون!:

- الطائفيّة داء أم دواء........................ ٧٢
- في امتداح الآخر ... تأسيساً للطائفيّة........................ ٧٥
- طائفيّاً تكون ... أو لا تكون!........................ ٧٩
- الطائفية بين النفوس والنصوص........................ ٨٢
- كي يُثمر الزواج عائلةً وطنيّة واحدة........................ ٨٤

IV - وحدة الكنائس ومصداقيّة الشهادة:

- ١ – الكنيسة في وحدتها وانشقاقاتها........................ ٩٤
- ٢ – خطوات على طريق الوحدة ١٠٢
- ٣ – عثرات في مسيرة الوحدة ١٠٨
- ٤ – وحدة إنطاكيّة مؤجّلة ١١٠
- ٥ – رؤساء الكنائس في الشرق وابتغاء الوحدة........................ ١٢٧

V- الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ: الواقع والمرتجى:

- ١ – أشكال الحوار........................ ١٣٤
- ٢ – دوائر الحوار ١٣٥
  - (١) التجربة الغربيّة للحوار ١٣٦
  - (٢) التجربة العربيّة للحوار ١٣٧
  - (٣) التجربة اللبنانية للحوار........................ ١٤٠
- ٣ – خلاصات وتقويم ١٤٣
  - (١) توجهات الحوار ١٤٣
  - (٢) إيجابيّات ١٤٤
  - (٣) المأزق ١٤٤
  - (٤) إنحسار أفق الحوار ١٤٧

VI- كي يُصبح الفصحُ عبوراً إلى الحياة ١٥١

I

عن أحوال المسيحيَّة بين أَلفيَّتيْن

هل دخلنا عصر الإِنفصام بين الدين والإيمان؟

هل صحيح أن ثمّة قطيعة اليوم قائمة ما بين الدين والإيمان؟

هل صحيح أننا، اليوم، بعد سقوط الإيديولوجيات المزعوم، نشهد عودة الدين، أو «عودة المقدّس»؟

من ينظر إلى خريطة العالم، في نهاية القرن العشرين، يذهله تكاثر البؤر الحمراء، وقد اشتعلت فيها الحروب أو النزاعات الأهليّة، الطائفيّة والإثنيّة، وكان وقودها الأكثر فاعليةً الأصوليّات، جميع الأصوليّات.

ويُذهلك أكثر خطاب تلك الأصوليّات الذي احتلّ المنابر الإعلاميّة ودُور العبادة والساحات العامة، وراح يعلن سقوط العلمانيّة والعِلمَويّة والماركسيّة والقوميّة، وكأنه يحتفي، بكل مظاهر التشفّي والانتقام، بموت ماركس وإنجلز ولينين وتشي غيفارا وفرويد ونيتشه...

فيخيّل إليك أنك، وأنت خارج إلى ساحة المدينة سترى رجال الأمير يحرقون كتب ابن رشد. وإذا ما فتحتَ مذياع الراديو ستسمع إذاعة الفاتيكان تعلن أن قداسته قد رشق بالحرم كل من يقرأ كتب «تيار دي شاردين»، وإذا توغّلتَ أكثر في الحارات لربّما تُقاد إلى محاكم التفتيش..

وقد تكون واحداً، من عديدين بات لا يجرؤ أن يعلن أنه لا طائفيّ، أو أنه علمانيّ، حتى لو كان علمانيّاً – مؤمناً، أو أنه «لا أدريّ».. وإذا كان، لا سمح اللّه، ملحداً، فليس له مكان لا تحت الشمس ولا في قلب الظلمة.

لربما أن التاريخ يعيد نفسه وأنه يستنسخ اليوم إحدى حلقاته التي يسودها التعصب والعصبيّة باتّجاه واحد.

❖❖❖

من المؤكد أن ثمّة أزمة حادّة تعصف اليوم بالعلاقة ما بين الدين والإيمان.

فالإيمان يمكن تحديده على أنه التوجّه نحو المطلق، وابتغاء المعنى الأسمى والحقيقة الأخيرة. أما الدين فهو التعبير الثقافيّ للإيمان. ويتجسّد هذا التعبير في نظام مبنيّ على التصوّرات، والمُثل ومقاييس العمل، والمؤسسات. هذا يعني أن النظام الدينيّ يخضع للثقافة.

والوجود الإنسانيّ له بُعدان، يمكن تسمية البُعد الأوّل بتقنيّة الحياة، وتسمية البُعد الثاني بمعنى الحياة. فعلى الصعيد التقنيّ تأخذ الثقافة على عهدتها حلّ مشاكل الحياة. وعلى صعيد الأهداف والغايات نجد الإيمان، وعلى هذا النحو يمكن اعتبار الثقافة، بشيء من التبسيط، على أنها «حياة» والإيمان على أنه «نقد».

نتيجةً لذلك، يمكن القول ان النظام الديني، قد يتحجّر في حقبة ما، لا سيما إذا تسمّر في الثقافة الماضويّة. ولا يعود يعبّر عن الإيمان الحيّ للناس العائشين في الوقت الحاضر.

❖❖❖

وعندما ينتصر الدين على الإيمان، يكفّ هذا الأخير عن أن يقوم بوظيفته «النبويّة»، أو النقديّة. ويمتصّ النظامُ الديني كلَّ الأبعاد في الحياة. هكذا حصل تاريخيّاً في الحقبات التي سادت فيها الأنظمة الثيوقراطيّة.

عندما يتمادى النظام الدينيّ بتسلّطه ويستديم بتحجّره، من الممكن أن تنشأ، ثقافياً ردّات فعل عنيفة. تهدف إلى نقد الدين نقداً جذرياً، وقد تتطرّف نازعة «بالكلّيّة» شرعيّة كلّ التعبيرات الدينيّة المؤسَّسة على الإيمان.

هكذا نشأت في تاريخ الثقافة، مواقف فكريّة نقديّة متطرّفة. وتطرّفها هو في أنها وقعت في «التحويليّة»، أي أنها حوّلت تعليل الوجود إلى مصدر واحد

وحيد ومن أصل بشريّ.

❖❖❖

قد يكون إنسان اليوم، بعدما عانى أجداده من النظام الدينيّ المستبدّ، وبعدما عانى آباؤه من تطرّف العلمويّة وعقم الماديّة، يحنّ إلى العودة للأصول. وقد يقوده هذا الحنين إلى استعادة بناء العالم الدينيّ القديم بتعبيراته الأولى. وقد يصيبه الإحباط.

لا خلاص إلا بالحفاظ على الجدليّة التي يجب أن تقوم ما بين الدين والإيمان. فالإيمان الذي لا يتجسّد تعابير فعليّة وفاعلة يبقى في الضبابيّة والحلم والغربة. والنظام الدينيّ الذي لا يحييه المعنى، ويحثّه ويطوّره ويجعله متكيّفاً مع الحياة، يتحوّل إلى مصدر اغتراب وأداة تسلّط واستبداد. الإيمان الحقيقيّ يضطرّ الإنسانَ إلى أن يطهّر كلّ تعابيره الدينية التي بها يحاول تبرير ذاته.

هل سيكون القرنُ الواحد والعشرون عصرَ التديّن؟

بمناسبة مرور مائة عام على صدور كتاب سيغموند فرويد «تفسير الأحلام»، تنوّعت آراء المثقّفين العرب حول أثر نظريّات فرويد في الثقافة العربية. فمنهم من استفاد جداً، وعلى نطاق شخصيّ، من اكتشافات علم النفس التحليليّ، ومنهم من رفض استنتاجات هذا العلم على الصعيد الفلسفيّ.

إن ما يستوقفني، في هذا الموضوع، ليس تأثير فرويد في الثقافة العربيّة، بل خصوصاً ما يمثّله هذا الأخير، وأبناء عصره من فلاسفة وعلماء نفس واقتصاد واجتماع... على صعيد الفكر الغربيّ، وقد طبعوا القرن العشرين بنتائج اكتشافاتهم وتحليلاتهم وخلاصاتهم بعلاقتها مع الدين والتديّن والإيمان وتصوّر الله.

بالفعل، فلقد تميّز القرن العشرون بأنه كان قرن سيادة التيّار «الإنسانويّ» على التيّار «اللاهوتانيّ».

فلقد نشأت في تاريخ الثقافة الغربيّة، ومنذ نهاية القرن السادس عشر، مواقف فكريّة نقديّة متطرّفة. وتطرّفها هو في أنها وقعت في «التحويليّة»، أي أنها حوّلت تعليل الوجود إلى مصدر واحد ووحيد. الإصلاح البروتستانتيّ أدخل روح البحث والرفض للسلطة البشريّة في الدين. فيما بعد، جاءت فلسفة دي كارت تضع في الذات مصدر الحقيقة. أمّا النقد «الكانتيّ» فقد زعزع التأكيد الماورائيّ. أمّا مع نهاية القرن التاسع عشر، فالتحويل النقديّ أتى، على الأخص، من فويرباخ وماركس ونيتشه وفرويد... ويقوم هذا التحويل النقديّ بتبيان نسبيّة القيم والمُطلقات، معلّلاً إيّاها بأصولها

البشريّة، الاجتماعيّة، الحياتيّة والغريزيّة.

وهكذا، وعلى سبيل المثال، رأى ماركس في الدين ايديولوجيا، أي مشروع تزييف، و «اوبيوم» يخدّر الضمير ليضمن استمراريّة الضياع الاقتصاديّ، ورأى فيه فرويد عصاباً استحواذيّاً جماعيّاً، وعقدة والديّة أو تسامياً.

ومنذ ستّينات القرن العشرين راح الفلاسفة الجدد، ومنظّرو العلوم الإنسانيّة بمختلف قطاعاتها، يعلنون ما سمّوه وقتها «موت الله». وقد بنوا قناعاتهم هذه، إضافة إلى الخلاصات النظريّة التي وصل إليها المعلمّون المعاصرون أمثال فرويد ونيتشه وفويرباخ وغيرهم، على ظاهرات اجتماعيّة قائمة في المجتمعات الغربيّة تمثّلت بالعلمانيّة، وبالروح الفرديّة المتفشّية في المسلكيّات، وبانحسار التديّن وتنامي اللامبالاة الدينيّة، والسعي المتعاظم إلى ممارسة الإستهلاك الماديّ، الخ...

إلاّ أن أحد المثقفين الفرنسيين أندريه مالرو (والذي كان وزيراً للثقافة في عهد شارل ديغول) فقد نُسب إليه قول مفاده أن القرن الواحد والعشرين سيكون قرناً «روحانياً». وعندما سئل، في العام ١٩٧٥، عن صحّة هذا القول، أجاب: «لا أذكر أنّني قلت هذا الكلام بحرفيّته، لكنني لا أنفي احتمال حصول حدث روحي على مستوى الكون كلّه».

من جهته الأسقف البروتستانتيّ الأميركيّ هيرفيه كوكس (وهو عالم اجتماع) كان قد نشر، في أوائل الستّينات، كتاباً، أخذ شهرة واسعة في العالم كلّه، تحت عنوان «المدينة المعلْمَنة». لكنّه، هو نفسه، وبعد أقلّ من ثلاثين عاماً، نشر، في ١٩٩٤، كتاباً بعنوان: «عودة الله».

فماذا باستطاعتنا أن نتوقّع للقرن الواحد والعشرين؟

هل سيكون عصر عودة الديانات الكبرى، أم يكون عصر تفتّت تماسك

تلك الديانات لحساب الإيمان الفرديّ، والمعتقد المفصّل على قياس كلّ شخص، وعصر تفشّي الملل والنحل الغرائبيّة «الإيكزوتيكيّة»؟

نستخلص من تحليلات مختلفة، من هنا وهناك، أن الواقع، في هذا الأمر، لن يكون في حدّيْ التطرّف، بل في الوسط:

(١) كان، فيما مضى، يسود اعتقاد بأن العقلانيّة الحديثة ستزيل التساؤل الإنسانيّ حول الـ «لماذا» ولحساب تساؤل الناس الحصريّ حول الـ «كيف». لقد أخطأ هؤلاء. فإنسان القرن الواحد والعشرين عاد يتساءل لماذا أنا في الوجود؟ وما معنى وجودي؟ وما معنى كل هذا التقدّم التكنولوجيّ؟ وماذا بعد الحياة الدنيا؟

(٢) سيتخذ التديّن (أو ممارسة الدين) شكلاً «مفتوحاً» يسمح للمؤمن أن يتحرّر بعض الشيء من «الدوغماطية» التقليديّة، ليكيّف معتقداته والأسس الأخلاقية لسلوكه على أوضاعه الراهنة. ونجد ممارسة هذا الشكل في جميع الحركات «الكاريزمية» في أوروبّا وخصوصاً أميركا.

(٣) في الوقت نفسه، وعلى خطّ متواز، سنشهد أشكال تديّن «مغلقة»، تمارسها جماعات منظمّة، تعبّر عن إيمانها بتأكيدات ثابتة، وأخلاقيّة صارمة. وتكون وظيفة هذا الشكل إعطاء المؤمن قناعات ومبادئ ثابتة ومطَمْئنة، في ظلّ عولمة تُمحى فيها كلّ الحدود، وتتفسّخ الهويّات، ويبقى فيها الإنسان دائماً عرضة لما هو محتمل.

لقد قيل: «الإنسان حيوان متديّن». وقيل أيضاً: «الإنسان حيوان عاقل». لذلك، لن تموت الفكرة الإلهيّة، ولن يعيد الإنسان تجربة بناء برج بابل.

جدليّة المعنى والواقع ومأزق الديانات وأزمة العلمانية

I

هل يصحّ القول بأنه، ومنذ مطلع التسعينات، نشهد، عالمياً، من جهة أولى، سقوط الإيديولوجيّات، ومن جهة ثانية، انحسار التيّارات العلمانية، وكنتيجة للتأكيدين السابقين: بروز الديانات كقوّة بديلة؟

إذا صحّت هذه الأقوال صحّ العديد من الأحكام والتحليلات التي تطال صراع الحداثة والتراث، والانتصار المزعوم للثاني على الأولى، بنتائجه التي تبرز، في بعض المناطق، تحت أشكال النزاعات الطائفيّة. كما صحّ التوجّس من أخطار «العولمة» الزاحفة على مجتمعاتنا التقليديّة وعلى تراثنا وهوّيتنا. كما يصحّ، أخيراً، التساؤل عمّا يمكن فعله، دفاعاً عن الذات، ونحن على عتبة الألف الثالث. كأنْ نتخطّى عقم الحوار العقائدي الإسلاميّ – المسيحيّ – كما يصفه البعض – لإقامة تحالف ما بين المؤمنين وغير المؤمنين في سبيل إرساء مشروع أخلاقيّ عالميّ جديد.

II

من المتداول جداً التوكيد على أنّه، بسقوط منظومة الإتحاد السوفياتيّ، سقطت الإيديولوجيات وأهمّها الشيوعيّة الأمميّة، أو الماركسيّة، أو اليسار الدوليّ... ومع سقوط أحد الجبّارَين، أو القطبَين، اللذَين كانا يقتسمان الهيمنة على العالم، استأثر القطب الذي يحتضن أبناء العمّ سام باستعمار العالم كلّه.

مع أفول ايديولوجيا الشيوعيّة الأمميّة، كان من الطبيعيّ، ومن المنطقيّ، أن تنتعش إيديولوجيا القوميّة... وإذا بالقوميّة، هي أيضاً تتفتّت، من جهة، تحت ضربات الهيمنة الأميركيّة التي فضّلت، لضمان مصالحها «السوبر – قوميّة»، أن توقظ هنا الإثنيّات العرقيّة، وهناك الأصوليّات الدينيّة، على حساب مشاريع الإندماج القوميّ الوطنيّ التوحيديّ. كما راحت ايديولوجيا القوميّات تنحسر، من جهة أخرى، بفعل انتشار الرأسماليّة العالميّة العابرة للجنسيّات التي سُمّيت «العولمة»، وقد استخدمت لانتشارها السريع والفَعّال أدوات التكنولوجيا المتطوّرة ولا سيّما تلك التي وُضعت في خدمة الإتّصال ونقل المعلومات وساهمت بتكوين ما سُمّي «القرية الكونيّة».

فالحديث عن سقوط الإيديولوجيّات هو، في وجهه الآخر، انتصار الرأسماليّة، والنيوليبيراليّة «والأمْرَكة»، وتصديرها إلى جميع بقاع الأرض موضّبة بغلاف «العولمة» بالتأكيد. إن هذا الشكل من الكلام يحتوي على شيء من التضخيم أو حتى الكاريكاتور... فعلى الرغم من أن هذه الصورة هي صورة الواقع الحاليّ، إلا أنها تُبرز الخطوط العريضة وتُخفي بعض الجوانب. من تلك الجوانب: أن الرأسماليّة يمكن ألا تكون، في بعض الأحيان وفي بعض المناطق أمراً سلبياً بالمطلق، كما أن النيوليبيراليّة يمكن أن تحتوي على شيء من الديمقراطيّة، والعولمة، أخيراً، يمكن أن نرى في وجهها قسماتٍ ممّا يُسمّى التواصل والإنفتاح، كما يمكن أن تكون أداةً فاعلة في جدليّة الخصوصيّة والشموليّة.

III

أما إذا أتينا إلى مسألة انحسار التيّارات العلمانيّة، وبروز الديانات كقوّة بديلة، فإننا نسلك طريقاً مزروعة بالألغام. فالحملات الفكريّة المُغرضة ما زالت ناشطة، لا سيما في دول العالم الثالث التقليديّة، لتشويه صورة العلمانيّة وطبيعتها وأهدافها. فهي توصف من هؤلاء تارةً، بأنها ظاهرة مستورَدة من الغرب لا تتّفق وبعض التراثات المحليّة الأصيلة، وطوراً، بأنّها

تؤدّي إلى الإلحاد وإلى تفكيك القيم الأخلاقيّة. وعندما تترافق هذه الحملات التشويهيّة مع إثارة الأصوليات الدينيّة ومع ضرب المشاريع القوميّة الوطنيّة التي تحاول إرساء أسس الإندماج في المجتمعات على قاعدة المواطَنة والمساواة وسيادة القانون والتكافل الاجتماعي وتحقيق المساواة ما بين الرجل والمرأة، تصبح الدعوة إلى علمنة المجتمع دعوةً مشبوهة.

صحيح أن العلمانيّة المعاصرة هي ظاهرة غربيّة، لكنها أصبحت، على مستوى أهدافها وعلى مستوى العديد من وسائلها وطروحاتها، مطلباً تبتغيه الشعوب على مستوى العالم كلّه. وصحيح أن العلمانيّة، في بعض حقبات تشكّلها، ولدى بعض منظّريها – لا سيّما في العالم الفرانكوفونيّ أكثر منه في العالم الأنغلوساكسونيّ – قد اتّخذت منحىً راديكالياً يقترب في أسسه الفلسفيّة من الإلحاد، أو أقلّه من العدائيّة للدين وبالأخص للأكليروس، ويُسمّى هذا النوع من الطرح العلمانيّ «بالعلمانويّة»، إلاّ أنّ هذا الإتّجاه قد أصبح من ذكريات الماضي، لا بل يعيش العالم الغربيّ اليوم عصر ما بعد العلمنة. وعلى أيّ حال، نادراً ما نسمع اليوم أصواتاً تنادي بتطبيق ما اختبره الغرب.

أما بروز الدين كقوّة بديلة فهو مسألة تحتاج إلى تمحيصٍ دقيق على مستوى قراءة الإتّجاهات الإجتماعية المعاصرة سوسيولوجياً وفلسفياً. فيجب ألا نخلط ما بين «عودة الدين والتديّن» وبين «عودة المقدّس».

فعودة المقدّس هذه، بمنطلقاتها ومسبّباتها لا يمكن وضعها في خانة العودة إلى الدين. فما يُلاحَظ أن الشبيبة، بشكلٍ خاص، وفي العالم الغربيّ، وقد خابت آمالها في تحقيق ما وعدَتْهم به الرأسماليّة من رخاءٍ وسعادة، وما وعدَتْهم به الإشتراكيّة من مساواةٍ وعدالة إجتماعيّة. وما وعدَتْهم به الأديان التقليديّة من أنّ ملكوت السماوات يبدأ على هذه الأرض وإنْ لم يكتمل كلّياً إلا في الآخرة، «هربت» من واقعها المُحبِط و«لجأت» إلى عوالم الغرائبيّة

واللاعقلانية والطوباويّة.

IV

ماذا بقي إذنِ من آفاق نطلّ منها على الألف الثالث ويحدونا أمل بأنّ ما نعاني منه من أزمات ونتخبّط به من مآزق ليس نهاية المطاف، وليس قدراً غاشماً محتوماً؟

كثيرون مِمّن، بعد أنْ تحقّقوا من عقم «حوار الأديان على الصعيد العقائدي» (ونشير هنا، فيما يعنينا، إلى الحوار الإسلاميّ – المسيحيّ)، ما زالوا يؤمنون بالله ويتطلّعون إلى حوارٍ من نوع آخر يلتقي فيه المؤمنون وغير المؤمنين، ليصيغوا شرعةً أخلاقيّة علمانيّة عالميّة جديدة تكون «أنْسنةُ الإنسان» محورَها وغايتَها. قد يكون هذا الأمر ممكناً.

لكن، ولئلا نقع في ما وقعت فيه الدغماطيّات السياسيّة والدينيّة على السواء، وجب أن نضع لهذه الشرعة أسساً تحميها من أن تصبح ابتغاءَ قِيَمٍ طوباويّة تبقى أبداً على مستوى الشموليّة ولا تتجسّد في خصوصيّة تتحدّد بها الهويّة ويتجذّر بها الإنتماء. كما علينا أن نحدّد مكانةَ الدين فيها ومكانة العلمانيّة، فلا تصبح ديناً جديداً مُعلْمَناً.

فالتعارض الذي نشأ ما بين الدين والعلمانيّة جاء نتيجة المزج ما بين الإيمان – ويمكن تحديده بأنه النزوع نحو المُطلَق – والدين – ويمكن تحديده بأنه تعبير ثقافيّ عن الإيمان. فعندما انكفأ الإيمان في عالم الدين الضيّق، راح الدين، بمختلف تعبيراته الفلسفيّة والثقافيّة والتاريخيّة، يحتلّ كل مستويات الحياة المجتمعيّة، ويتسلّط عليها، ويتحوّل من النسبية إلى المطلقيّة.

ومع الثورات التي قام بها المجتمع الغربيّ، سياسيّاً وعلميّاً وتكنولوجيّاً، راحت الثقافة تتعلمن، وتتحرّر من الثقافة الدينيّة، أي

«اللاهوتانيّة»، وتضع العقل والعقلانيّة مقياساً لتحديد الحقيقة ولتفسير الواقع ولإعادة تكوينه حيث يصبح من فعل الإنسان وفي خدمة الإنسان. وازداد الصراع وتفاقم التناقض بحيث أصبحت مهمّات الدين واهتماماته تنحصر بالعالم الآخر، وبإرساء هيمنة العقليّة العِقْديّة «الدوغماطيّة» وإعطاء الأولويّة والفاعليّة للقول «اللوغوس»، بينما راحت العلمانيّة تستأثر بالواقع الوضعيّ التاريخيّ، تفسيراً وبناءً وتوجيهاً، وتنمّي في الناس العقليّة النقديّة، وتعطي الأولويّة للفعل (براكسيس).

هذا التعارض ما بين «اللاهوتانيّة» و «الإنسانويّة» هو ما حدا بالطرفين «الدين والعلمانيّة» إلى اتّخاذ المواقف القصوى.

V

الحقيقة، وكما علّمَنا هيغل وماركس، ليست إلا في الجدليّة. والجدليّة، هنا، هي جدليّة «الواقع» و «المعنى». فالواقع أو المستوى التقنيّ للحياة، الفرديّة والجماعيّة، هو من شأن العقل، أو العقلانيّة، ومن مهامّ العلمانيّة. أما المعنى فهو من شأن الإيمان الذي يعبّر عن ذاته، ثقافياً، بالأنظومات الدينيّة. لكن المستويين، والشأنين، يجب ألا يتناقضا ويتعارضا، وألا يمتزجا ويتماهيا، بل أن يقيما ما بينهما علاقةً جدلية. فالعلم والتقنية عندما يسيطران على «الواقع» إنما يسعيان إلى الوصول إلى «المعنى» المحقّق أو الظاهر في الواقع. وما نفع المثال الخلقيّ إنْ لم يُربَط بضرورات الواقع؟

إذن، النظرة الجدليّة الضروريّة للدين والعلمانيّة، العقل والإيمان، تقتضي، من جهة، وجوب نقد الدين دونما القضاء على الإيمان. يقول الفيلسوف بول ريكور: «ما يجب أن نتنبّاه هو أولاً نقد الدين المعتبَر قناعاً – قناعاً للخوف، قناعاً للتسلّط، قناعاً للبغض. هذا وإن النقد الماركسيّ للإيديولوجيا، والنقد النيتشويّ للحقد، والنقد الفرويدي للاستغاثة الطفوليّة هي أنواع نقدٍ أصبحتْ منذ الآن طرقاً يجب أن يسلكها أيّ شكل من أشكال التأمل في الإيمان».

كما تقتضي هذه النظرة، من جهة أخرى، ألا تَختزل العقلانيةُ بكلّ تجلّياتها، والتي تنمو في المجتمعات الحديثة نموّاً حديثاً ومتسارعاً ومدهشاً وتتزامن مع عبثيّة متسارعة أيضاً، في كلّ مستويات الحياة، وأهمّها مستوى المعنى والحلم والمجّانيّة.

في عالمنا الذي يُفرَغ شيئاً فشيئاً من القدسيّة أصبح كل شيء في متناول اليد، وخلا كلّ شيء من السرّ، من الرهبة، من المجهول، من المنتظَر، من المشتَهى، من الحلم...

أصبح باستطاعة العقل أن يخطّط لكلّ شيء «ويبرْمج» كلّ شيء من ولادة الإنسان – وحتى ما قبل الولادة – إلى الرمق الأخير.

ولمّا كانت العقلانيّة المتنامية تتزامن مع قدرةٍ أكبر للإنسان على الطبيعة، في حقول الإنتاج وتغيير الكون تقنياً، أصبح من المُلحّ جداً أن ينكَبّ الإنسان على البحث في الـ «لماذا» بعد أن أصبح كليَّ القدرة في الـ «كيف».

وإذا كان الله قد أصبح في خانة «عدم الجدوى»، في عالم اليوم، حيث كل شيء جاهز وكل شيء ممكن بفضل فعاليّة العقل، ألا يشكّل ذلك فرصةً ذهبيةً للإنسان كي يسعى إلى الله لأجل الله وليس لأجل «منافع» الله؟ كفى أن نفتّش عن وجه الله فقط عندما تصل اختباراتنا إلى حدودها القصوى والأخيرة، وكأن الله «سدّة فراغ» أو حلّ لمعضلاتٍ لم تجد بعد لها حلاً. لربما الظرف الآن موآتٍ لأن نهيّئ فينا فسحة تساؤلٍ، وأن نتمكّن من انتظار الله صوتاً أو حدثاً ينادينا وكلمةً تحيينا وتوقظ فينا إمكاناتِ عيشٍ جديدة.

العلمنة الغربيّة

صورة مثاليّة وواقع ملتبس

نقرأ كلّ يوم في عالمنا العربيّ أدبيّات تعالج مسألة الطائفيّة، واستطراداً مسألة العلمانيّة. ومعظمها ينطلق من مواقف مبنيّة على استنتاجات شبه ثابتة، وكأنها أصبحت من المسلّمات البديهيّة.

من هذه الاستنتاجات التبسيطيّة (وبالتالي التشويهيّة):

– أن العلمانيّة في نموذجها الغربيّ الذي يحاول فرض نفسه على كلّ المجتمعات، هي ثمرة صراع بين الدين والدنيا أدّى إلى انتصار الدنيا على الدين.

– وأن انتصار العلمانيّة على الدين قد اكتملت فصولُه، لذلك بات المجتمع الغربيّ لا يستلهم قوانينه وتشريعاته وقِيَمه من الدين، بل من الفلسفة الماديّة والعلم والتكنولوجيا والسياسة المؤسَّسة على المنفعة والبراغماتيّة.

في الواقع، لو اعتمدنا الموقف النقديّ من تلك الأطروحات الشائعة والمتداولة لوجدنا:

– أن فصل السلطة الدينيّة عن السلطة الزمنيّة لم يتمّ، في الغرب، إلاّ منذ وقت قصير، وبعد مدّ وجزر، لا بل نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن فصل السلطتين ليس نهائياً، وليس مُحْكماً، ومقفلاً، حتى أيامنا هذه. فهناك، اليوم، جيوب طائفيّة ما زالت تعشّش في قلب المجتمعات الغربية الحديثة.

– وأن الاستقلاليّة المزعومة للتشريع هي أيضاً غير ناجزة.

– كما أن استقلاليّة المجتمع العلمانيّ في صياغة القيم الأخلاقيّة والأدبيّة

والفكريّة، بمعزلٍ عن تأثيرات الدين، هي ايضاً أسطورة.

من محطات مسيرة العلمنة الغربيّة ما هو قريب جداً منّا تاريخيّاً:

– الولايات المتّحدة الأميركيّة هي أول من نزع الطائفيّة من دستورها. وكان ذلك في العام ١٧٧٦. لكنّها استبْقت عبارات تنمّ عن التديّن الرسميّ، مثل «إله الطبيعة»، «الخالق»، «العناية الإلهيّة». ولكنّها، في العام ١٧٩١، عدّلت دستورها بمنعها «إقرار أيّ قانون يجيز إنشاء ديانةٍ، أو يمنع ديانةً من إقامة شعائرها». وعلى الرغم من غموض هذا التعديل، يبقى أن المعنى العام المقصود هو اعتبار الدين شأناً خاصاً.

– أمّا في فرنسا، فإن ثورة ١٧٨٩ الشهيرة، لم تُلغِ، كما يُشاع، الدولة الدينيّة في البداية، بل انها هدفت، في مرحلةٍ أولى، إلى تنظيم العلاقة بين الدولة والإكليروس. وهذا هو فحوى «القانون المدنيّ لتنظيم الإكليروس» الذي أقرّ في العام ١٧٩٠.

بعد ذلك، عرفت فرنسا سلسلةً من الاتّفاقات (Concordats) بينها وبين الفاتيكان لتنظيم العلاقة بين الدولة والكنيسة (وأشهرها اتّفاق عام ١٨٠١ مع بونابرت الذي عدّله هذا الأخير، من طرف واحد، في العام ١٨٠٢).

وصحيح أنّ المجلس النيابيّ الفرنسيّ قد أقرّ، في العام ١٩٠٥، «فصل الكنائس عن الدولة»، إلاّ أن دستور عام ١٩٤٥ هو الذي جعل فرنسا، دستورياً، دولةً علمانيّة.

– اسبانيا، وفي عهد فرانكو، عادت إلى تراثها الطائفيّ. وفي العام ١٩٧٨، نصّ البند ١٦ من الدستور على أنه لم يعد في اسبانيا دينُ دولةٍ. لكنّه أضاف: على السلطات الرسميّة أن تأخذ بالاعتبار معتقدات المجتمع الاسبانيّ الدينيّة...

– الدستور البرتغاليّ نصّ، في عهد سالازار، وفي العام ١٩٣٣، أن الديانة

الكاثوليكية هي ديانة الأمّة البرتغاليّة.

– قانون جمهوريّة ألمانيا الفيديراليّة جاء فيه، في العام ١٩٤٩، «أن الشعب الألمانيّ واعٍ لمسؤوليته أمام الله»...

إلى تلك الإشارات التي ذكرنا، يجدر التنبّه إلى أن العلمنة الدستوريّة لا تتطابق دائماً، وبشكلٍ كاملٍ، مع الواقع السوسيولوجيّ. فمن كان يتصوّر أن كاثوليكيّاً (الرئيس جون كينيدي) كان سيتمكن من الوصول إلى سدّة رئاسة الجمهوريّة الأميركيّة!. واليوم، من لا يعتقد أنه من الصعب ان يتبوّأ السلطة الأعلى: غير كاثوليكيّ في أسبانيا والأرجنتين، وغير أنغليكانيّ في إنكلترا، وغير بروتستانتيّ في النروج والسويد. كما ان انكلترا هي دولة علمانية، لكنّ ملكتها هي رئيسة الكنيسة الأنغليكانيّة. والولايات المتّحدة الأميركيّة هي أيضاً علمانيّة، لكنّ رئيس جمهوريتها يبدأ ولايته بقَسَمٍ بالله. والدولار عليه شعار دينيّ!..

وعديدة هي المشكلات التي تعانيها، اليوم، الدول المسمّاة علمانيّة. ومنها: التعليم الخاصّ، وهو حقاً إسفين في سور الدولة العلمانيّة. تشكّل تلك المدارس الخاصّة، في بعض الدول، قوّة «ضاغطة» على سياسة الدولة. ففي فرنسا مثلاً، استطاع مؤيّدو المدارس الخاصّة أن ينظّموا، في العام ١٩٨٤، تظاهرةً في شوارع باريس ضمّت أكثر من مليون مواطن... وأكثر الأمور خطورةً في هذا الموضوع، مسألة مضمون التعليم في بعض المواد، كالفلسفة، والأخلاقيّات، والتاريخ وحتى الآداب. فهل التقيّد بالمنهاج الرسميّ الموحّد يكفي لمنع المدرِّس من أن يعطي طلاّبه «توجيهاً» منحازاً (دينياً أو إلحادياً)؟

لا أحد يتخلّى بسهولة عن موقع السلطة، لا سيما السلطة الدينيّة مع ما لهذه من هالة قدسيّة تضمن ديمومتها. وهكذا، فالمجتمع، الدينيّ لن يتخلّى للمجتمع العلمانيّ عن سلطته بسهولة. وحين يضطرّ، مرغماً، إلى ذلك، يسلك

الطرق البديلة، يتحايل، يخرج من الباب ليعود من النافذة. يحلق لحيته ويخلع ثوبه الدينيّ ليعود بثياب العلمانيّ. هذا ما نسمّيه «تحوّلات الطائفيّة».

فما معنى أحزاب «الديموقراطيّة المسيحيّة»؟ ما هي أهدافها؟ أليس لها «مردود» تستثمره القوى الطائفيّة؟

أمّا النقابات المسمّاة مسيحيّة، فإنها، إذْ تستفيد من حياد الدولة العلمانيّة الإيجابيّ، تحتلّ، ما استطاعت إليه سبيلاً، من مساحة القوّة السياسيّة الضاغطة لحمل السلطة التشريعيّة المدنيّة على أن تطابق القوانينُ التي تسنّها مع مبادئ دينٍ معيّن، بأخلاقيّاته وتقاليده وتراثه..

ولن نتحدّث عن مجموعةٍ كبيرةٍ من المنظّمات والحركات والمؤسسات الخيرية المسمّاة مسيحية: كحركة الشبيبة العاملة المسيحيّة، والطالبة المسيحيّة، والكشّافة، واتّحادات الكتّاب المسيحيّين، والصحافيّين المسيحيّين، والمياتم، ودور العجزة، والمستشفيات، والمستوصفات، إلخ...

ليست الطائفيّة، في الدول الغربيّة العلمانيّة المتقدّمة والحديثة أسطورةً تنتمي إلى الماضي. لا بل قد تكون معشّشة في تضاعيف تلك المجتمعات، تظهر حيناً، وتختفي أحياناً. تتقنّع تارةً، وطوراً تنزع قناعها. تتّخذ أشكالاً مُحْدثة ظاهرها علمانيّ، وقد يكون باطنها طائفيّاً. تلبس ثياب العلمانيّ الليبراليّ الديمقراطيّ، وتتصرف بذهنيّة السكرستانيّ الذي يدافع دفاعاً مستميتاً عن زبائن كنيسته.

تلك بعض ملامح من الوجه الآخر للعلمانيّة الغربيّة. إنه وجه عطوب. وليست العلمانيّة – كما يتوهّم بعضهم – نظاماً متكاملاً، متناسقاً، مترابطاً، يقف شاهراً سيفه على الدين باسم الإلحاد، أو باسم الإنسان المعاصر الذي نصّب نفسه مشرّعاً وحيداً في الكون.

وداعاً قسطنطين!

يتردّد في هذه الفترة، على ألسنة رجال السياسة، وبخاصة رجال الدين أن الصيغة الطائفيّة اللبنانيّة هي أفضل الصيغ، وهي مثال يُحتذى به.

ربّما يجد هذا القول بعضاً من مبرّرات إذا ما نظرنا إلى ما يجري في بعض البلدان على هذا الصعيد. وأسوق هنا مَثليْن فقط على ذلك:

المَثَل الأول هو ما أوردته الصحف عن الخلاف القائم بين الكنيسة الأرثوذكسية في أثينا والسلطات الرسميّة اليونانيّة، وبالتحديد (ابوستولوس كاكلامانيس) رئيس مجلس النوّاب. وموضوع الخلاف يدور حول رغبة الكنيسة اليونانيّة في تنظيم أوسع إستفتاء شعبيّ لإجبار الحكومة على إبقاء ذكر الديانة في بطاقة الهويّة، ومعارضة رئيس مجلس النّواب لهذه الرغبة بعد أن قرّرت الحكومة إلغاء ذكر ديانة المواطن اليونانيّ على هويّته.

وتتوقّع الأوساط الكنسيّة جمع نحو خمسة ملايين توقيع من أصل عدد السكّان البالغ ١٠,٥ ملايين نسمة. ومعروف أن الكنيسة اليونانيّة قد تنازلت عن سلطاتها للإدارات المدنيّة قبل ١٥٠ سنة.

وعلى الرغم من التظاهرات الضخمة التي عمّت في النصف الثاني من حزيران ٢٠٠٠ مدناً عدة في البلاد، والتي شارك فيها مئات الآلاف من المواطنين، أكّد رئيس الوزراء (كوستاس سيميتيس) في وقتٍ سابق أن الحكومة لن تتراجع عن قرارها في شطب ذكر الديانة عن بطاقة الهويّة، بغية عدم عرقلة سياسة المضيّ قُدُماً في التزام التشريعات الأوروبيّة العصرية. هذا وكانت المفوضيّة الأوروبيّة قد دعت اليونان إلى محاربة العنصريّة وعدم التسامح والتفريق بين المواطنين على أساس اختلاف انتمائهم الدينيّ.

أما المثل الثاني فإننا نختاره من الولايات المتّحدة الأميركيّة. هناك أيضاً

قام نقاش حادّ بين الأميركييّن حول قانونيّة إقامة صلاةٍ علنية - عبر مكبّرات الصوت-قبل البدء في مباريات كرة القدم التي يتنافس فيها طلاّب المدارس في ولاية تكساس.

ففي العام ١٩٦٢ حرّم مجلس القضاء الأعلى إقامة صلواتٍ منتظمة في المدارس الرسميّة ارتكازاً على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة. وفي العام ١٩٩٢ كرّر المجلس موقفه هذا حيث أكدّ لا قانونية تنظيم صلاة يقوم بها عضو من الإكليروس خلال حفلات توزيع الشهادات الجامعيّة.

إلاّ أن إقامة الصلوات في بدء المباريات الرياضيّة لم تتوقّف، لا بل تضاعفت ممارستها. ممّا حمل مجلس القضاء الأعلى، في حزيران ٢٠٠٠ على اتّخاذ قرارٍ حازم لمنع هذا التصرّف.

هذا وقد عبّر جورج بوش المرشح آنذاك لرئاسة الجمهوريّة عن «خيبة أمله» من جرّاء القرار الذي اتخذه مجلس القضاء الأعلى.

المدافعون عن عادة إقامة الصلاة يقولون ان من يتلو الصلاة هو طالب وليس قسّيساً، وان المكان الذي تقام فيه الصلاة ليس المدرسة بل الملعب، وبالتالي يجب اعتبار هذه الممارسة نشاطاً لاصفّياً (أي خارج المنهاج المدرسيّ).

أما المعارضون فهم الكاثوليك والمورمون وغيرهم.. الذين يعتبرون هذا التصرّف إقحاماً لهم في مشاعرهم الدينيّة، وبخاصة هيمنةً «معمدانيّة» على سائر الطوائف.

إلاّ أن مجلس القضاء الأعلى ارتكز في قراره على مبدأ دستوريّ يقضي بألاّ ترعى الدولة رسمياً ممارسةً دينيّة خاصّة إضافة إلى أن مثل هذه الممارسة التي تتّخذ «طابعاً علنيّاً ورسميّاً» إنما تجرح الشعور الدينيّ لدى أبناء الطوائف الأخرى، وتمسّ، تالياً الحرية الدينيّة.

إن موقف كنيسة اليونان يعيدنا بالذاكرة إلى القرن الرابع حيث أصبحت المسيحيّة، مع قسطنطين الأول وخلفائه، دين الدولة البيزنطيّة. فلقد تمّ آنذاك دمج الكنيسة في دولةٍ تعدّ نفسها مسيحيّة. ونتج عن ذلك كثير من التداخلات. فالدولة تتدخّل في حياة الكنيسة وتنتظر منها تأييداً له وجه عقائدي. ويحاول الأمبراطور أن يسوّي الخلافات العقائديّة التي تخلّ بالنظامِ العام، ويتّخذ المبادرة في الدعوة إلى عقد المجامع. وفي الوقت نفسه تحصل الكنيسة من الدولة على مكاسب ماديّة وقانونيّة. وأضحت الكنيسة سجينةً للإطار السياسيّ والفكريّ، ممّا أفسد بساطة الإنجيل.

واحتفظ الأباطرة البيزنطيّون بلقب «الحبر الأعظم» واعتبروا أنفسهم «مساوين للرسل». أما قسطنطين فقد اعتبره بعضهم «أسقف الخارج»، واعتبر هو نفسه كأنه «الرسول الثالث عشر».

اليوم، كأنّ الكنيسة اليونانيّة تحنّ للعودة إلى حقبة «الكنيسة القسطنطينيّة». و «عودة المقدّس» تبدو سمة العصر الجديد. والجبّار الأميركيّ يصوغ للدول «عولمةً» تطال كلّ ميادين الحياة. يصنّف الأديان، ويصنّف القيم والأخلاقية ويعاقب، هو، وبوسائله الخاصة من يرى أنه يمارس «اضطهاداً دينّياً».

وتنسى أثينا أن ما يحقّ لتكساس لا يحقّ لغيرها.

فحسناً فعل، هذه المرّة، مجلس القضاء الأعلى. لكنّه، وفي أحوال أخرى، قد يفعل غير ذلك. كما تنسى أثينا أن من ينتمي إلى «النادي» الأوروبي عليه أن يمشي على خطوات اتاتورك وأن يقول «وداعاً قسطنطين»!...

أما إذا أرادت أثينا أن تتمثّل بلبنان فعليها أن تلغي ذكر الديانة على بطاقة هويّة مواطنيها وتبقى معتمدةً نظام الأحوال الشخصيّة وليس العكس.

من الحركات «الألفيّة» إلى «الصهيونيّة المسيحيّة»

إنكسفت الشمس في ١٩٩٩/٨/١١، وكان ذلك الحدثَ الأكثر إثارةً للناس الذين يعتقدون، أو يميلون إلى الإعتقاد، بارتباط تلك الظاهرة بنهاية العالم.

لكن الشمس قد انكسفت ولم يحدث شيء ممّا كان يُخشى أن يحدث...

ودخلنا العام ألفين ولم ينتهِ العالم، مع أن الكثيرين يأخذون على محمل الجدّ الجملة المأثورة: «تؤلّف ولا تؤلّفان»...

من هم «الألفيّون»؟ ماذا توقعوا منذ العصر الأول للمسيحية وحتى أيامنا. ولم يحصل؟ هل يستندون إلى مراجع كتابية واضحة؟ كيف ترجموا عقيدتهم اجتماعياً وسياسياً؟

كيف تحوّل «الألفيّون». خاصة في هذا القرن، إلى تيار أصولي مسيحي قدّم الدعم للإيديولوجية الصهيونية، ونشأت عنه «الصهيونية المسيحية»؟

الحركات «الألْفيّة»

على الرغم من أن التوقيت الفعلي لمجيء الساعة، أو نهاية العالم، لا يعلمه إلاّ الله وحده، مع ذلك قامت، منذ نشأة المسيحية وحتى أيامنا حركات «مِسيانيّة» و «أُخْرَويّة» كان هاجسها عودة المسيح ليقيم أرضاً جديدة وسماءً جديدة. كما أن هناك حركات أصوليّة حدّدت تاريخاً لنهاية العالم. وكلّ مرّة فات التاريخ المحدّد ولم ينتهِ العالم راحت تحدّد تاريخاً آخر وتستعدّ لمجيء الساعة الجديدة والأخيرة.

يُطلق على هذه الحركات إسمُ الحركات «الأَلْفيّة» (Millénarismes). هذا وقد لعب بعضها، لا سيّما في القرون الأولى للمسيحيّة، وفي القرون الوسطى، ومن ثم بعد الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، دوراً دينيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً مميّزاً.

ما هي «الألْفيّة»؟

الألفيّة هي عقيدة دينية تؤمن بأن المسيح سيحكم العالم مدّة ألف سنة. كما أن الألفيّة هي أحياناً حركة دينيّة–ونجدها لدى كل الأديان–تنتظر خلاصاً وشيكاً وجماعيّاً يعمّ الأرض كلّها.

أمّا الجذور الفكريّة للألفيّة المسيحيّة فإنها متأصّلة في نصوص كتابيّة في العهد القديم، وخاصة في سفر «الرؤيا» ليوحنا في العهد الجديد، وهو أشهر الكتابات التي أوحت الألفيّين، والتي كانت لرمزيّتها تفسيرات عدّة منذ القرن الميلاديّ الأوّل حتى أيامنا هذه.

والنصّ الأكثر مباشَرةً ووضوحاً والتباساً في آنٍ معاً هو الفصل العشرون من سفر الرؤيا. وخاصةً الآيات الخمس عشرة الأولى منه

وبتحديدٍ أكبر: الآيات ٤و٥و٦ والتي جاء فيها ما يلي:

«ورأيتُ عروشاً فجلس أناس عليها وعُهد إليهم في القضاء. ورأيت نفوس الذين ضُربت أعناقهم من أجل شهادة يسوع وكلمة الله، والذين لم يسجدوا للوحش ولا لصورته ولم يتلقّوا السمة على جباههم ولا على أيديهم قد عادوا إلى الحياة، وملكوا مع المسيح ألف سنة.»

«أما سائر الأموات فلم يعودوا إلى الحياة قبل انقضاء ألف السنة. هذه هي القيامة الأولى. سعيدٌ قدّيسٌ من كان له نصيب في القيامة الأولى، فعلى هؤلاء ليس للموت الثاني من سلطان، بل يكونون كهنة الله والمسيح، ويملكون معه ألف السنة».

تميزت القرون الميلاديّة الثلاثة الأولى برواج الحركة الألفيّة. ثم تضاءل انتشارها لتعود في القرون الوسطى، ثم مع الإصلاح البروتستانتيّ. أمّا اليوم، فيُخيّل إلينا أننا عدنا إلى مناخ القرون المسيحيّة الأولى.

١- الألفيّة في القرون المسيحية الأولى

نشأت الألفيّة في أوساط المسيحيّين الذين من أصل يهوديّ، وهي تعود إلى استمرارهم في الاعتقاد بالمسيحيّة الزمنيّة وإلى تأويلهم اللفظيّ لِما ورد في «رؤيا» يوحنّا، وهو أن المسيح سيعود إلى هذا العالم، محاطاً بالقدّيسين ليملك في الأرض ألف سنة.

من مؤيّدي هذه العقيدة بابياس أسقف هيرا بولي في فريجية (مقاطعة في آسيا الصغرى). وهو من الذين استمعوا إلى يوحنّا الرسول. اجتهد أن يجمع في كتاب عنوانه «شرح أقوال الربّ» (لم يبقَ منه سوى أجزاء قصيرة) التقاليد الشفهيّة التي كان أناس زمانه يتناقلونها في المسيح والرسل.

كما أيّد هذا المعتقد أيضاً يسطينس وهو فيلسوف فلسطينيّ الأصل شقّ الطريق أمام التقارب الذي تمّ بين المسيحيّة والهلّنستيّة، وكذلك إيريناوس

الذي كانت له ثقة كبيرة ببابياس، وكذلك طرطليانس، أول الكتّاب المسيحيّين اللاتين، الذي وُلد في قرطاجة واهتدى إلى المسيحيّة، وفي وقتٍ لاحق، انساق إلى المونطانيّة وانفصل عن الكنيسة.

ولربّما أن هرطقة مونتطانس الفريجي كانت التعبير الأكثر وضوحاً عن النتائج العمليّة للحركة الألفيّة. فلقد اعتبر هذا الأخير أن حياة أعضاء الكنيسة الروحيّة والأخلاقيّة قد تدهورت كثيراً بسبب تأثير العالم السيّء عليها. فأراد أن يرجعها إلى العصر الرسوليّ الأوّل. وقد ادّعى أنه النبيّ الجديد الذي أوكل الله إليه هذه المهمّة فظهر مع إمرأتين، وهم يبشّرون بقرب نزول أورشليم السماويّة من السماء ومجيء السيّد إلى فريجية العليا لتأسيس مملكته الأرضيّة ذات الألف عام.

وكان يتكلّم باسم الله شخصياً مدّعياً أنه جهاز الروح المعزّي ويحضّ الناس على حياةٍ نسكيّة شديدةٍ وعلى الإبتعاد عن جميع ملذّات هذا العالم. واتّخذ مواقف شديدةً صلبةً. فمنع الزواج الثاني منعاً باتاً، ولم يقبل في شركته الكنسيّة الذين سقطوا في خطايا ثقيلة مثل الزنى وإنكار الإيمان وقت الإضطهاد، ولو تابوا. ولقد اثّرت مواعظه تأثيراً كبيراً في سامعيه، فامتدّت هرطقته إلى مناطق مسيحيّة كثيرة وإلى خارج آسيا الصغرى لقرونٍ عدّة.

مع انعقاد مجمع أفسس، في العام ٤٣١، وشجْبه التفسيرَ الحرفيَّ للألفيّة، إنكفأ الألفيّون، ولو إلى وقت.

٢ - الألفية في القرون الوسطى

سلكت الحركة الألفيّة، في القرون الوسطى، إتّجاهين: الأوّل دينيّ، والثاني اجتماعيّ – سياسيّ.

فمن جهة، وعلى صعيد دينيّ، اعتنق الألفيّون، أكثر فأكثر، عقائد مسيحيّة ابتعدت عن الإيمان القويم. كما أنهم وقفوا موقفاً معادياً لروما،

للبابويّة، وللكَثْلكة.

من جهةٍ أخرى، وحوالى نهاية الألف الأوّل الميلاديّ، تلازمت الحركة الإحتجاجيّة الدينيّة مع حركةٍ احتجاجيّةٍ اجتماعيّة. فمع النمو الاقتصاديّ في أوروبا اتّسعت البُنى الإجتماعيّة المبنيّة على التراتبيّة وخاصةً على اللامساواة. واشتدّ الصراع ما بين الإقطاعيّين والفلاّحين والفقراء.

فتحلّقت حول الألفيّين مجموعات متعدّدة المشارب والأصول الإجتماعيّة، معظم أفرادها من الفقراء والمهمّشين ومقتلعي الجذور ومن النساء. والتفّوا حول شخصٍ «كاريزميّ» كان بمثابة نبيّ، أو مَلِكٍ راح يبشّر بمعارضة أنظمة هذا العالم، ويدعو إلى تهيئة تدمير المجتمع القائم، وبالأخصّ المجتمع الإكليروسيّ، وانتظار بناء عالم تسوده العدالة وتحييه روح الأخوّة. إلاّ ان السلطات الكنسيّة والسلطات المدنيّة انقضّت على تلك الجماعات وأعدمت رؤساءها وقوّضت كنائسها.

إبتداءً من نهاية القرن الحادي عشر، نرى الحركات الألفيّة تنضوي بكثرةٍ تحت لواء الحملات الصليبيّة.

أما في القرن الثالث عشر فقد استوقف انتباه المؤرّخين والمفكّرين ظهور حركة ألفيّةٍ ثوريةٍ تزعّمها، في شمال ايطاليا، (دولسينودي نوفاري) و (جيرار سيفاريللي) (وقد أُميتا حرقاً). فلقد ألغت هذه الحركة حقّ الملكيّة، ومؤسّسة الزواج، وحرّكت الفتن في المدن، ودفعت الفلاّحين إلى المقاومة في الأدغال، حتى ان بعض المفكّرين اعتبروها أوّل ثورةٍ شيوعيةٍ في الغرب.

٣ - الألفيّة والإصلاح البروتستانتيّ

إن بعض الحركات الإصلاحيّة البروتستانتيّة، في القرن السادس عشر، قد تأثّرت بالتيّار الألفيّ. وبدا هذا الأمر أكثر وضوحاً لدى «تجديديّ العماد». وهي شيعة نشأت في ١٥٢٣، وكانت تقول بعدم تعميد الأولاد قبل

سنّ الرشد، أو بتجديد عمادهم في هذه السنّ. وقد لعب (توماس مونزر)، أحد أهمّ زعماء هذه الشيعة دوراً بارزاً في تطبيق «المسيانيّة» على الصعيد الإجتماعيّ. وبالفعل، فقد انفصل (مونزر) عن (لوثر) ليلتحق بالفلاّحين الألمان الثائرين، وقد صاغ لهم، في العام ١٥٢٥، دستورهم. أما (فريدريك إنجلز) فقد سمّاه «نبيّ الثورة» وكتب عنه ما يلي:

«إنّ ملكوت الله، في نظره، لم يكن إلاّ مجتمعاً يخلو من الفوارق الطبقيّة، ومن المُلْكيّة الخاصة، ومن أي من أنواع السلطات المستبدّة».

٤-الألفيّة في العصور الحديثة

لقد ركّز الإصلاح البروتستانتيّ في القرن السادس عشر على الكتاب المقدّس وعدّه المرجع الأوّل في شؤون الإيمان والعمل. وذهب الجيل الثاني من الإصلاحيّين البروتستانت إلى أن للمسيحيّ، أيّاً كان، الحقّ في تفسير الكتاب المقدّس حسبما يرشده إليه الروح القدس. من هنا تعدّدت التفسيرات.

من جهةٍ ثانية، وفي خضمّ شيوع تأويل الكتاب المقدّس بين الناس وإضعاف مركزيّةالكنيسة، أصبح الباب مفتوحاً أمام نشوء البِدَع.

(أ) إنكلترا وصهينة العقيدة الألفيّة

إن بوادر تفسير الكتب المقدسة تفسيراً حرفيّاً وربطها بالسياسة ولا سيما بتصوّر دولة يهوديّة تتميماً لنبوءة الكتاب المقدّس، قد بدأت بشكلٍ بارز في انكلترا.

وقد تسارع هذا التطور إبّان العصر الطُهري (البيوريتانيّ)، أي في القرن السابع عشر، بعد أن كانت تلك المعتقدات الألفيّة قد تراجعت في العهد «الإليزابيتيّ». فمن هذا الإتّجاه: استعمال العبريّة لغةً للصلاة في الكنائس، ونقْل يوم ذكرىقيامة المسيح من يوم الأحد إلى يوم السبت

اليهوديّ، ومطالبة بعض البيوريتانييّن الحكومة بأن تعلن التوراة دستوراً لبريطانيا[١].

ونجد منذ العام ١٥٨٥ رجلاً بريطانيّاً من رجال الدين واسمه توماس برايتمان (١٥٦٢ – ١٦٠٧) يدعو إلى اعادة اليهود إلى الأرض المقدسة تتميماً لنبوءة الكتاب المقدّس. وفي العام ١٦١٥ دعا عضو البرلمان البريطانيّ السير هنري فينش الحكومة إلى دعم عودة اليهود إلى فلسطين حيث كتب: «ليس اليهود قلةً مبعثرةً، بل إنهم أمّة. ستعود أمّة اليهود إلى وطنها، وستعمّر كل زوايا الأرض.... وسيعيش اليهود بسلام في وطنهم إلى الأبد»![٢].

إن الركيزة الدينيّة – السياسيّة – الإيديولوجيّة الأولى للصهيونيّة المسيحيّة في بريطانيا قامت على يد أوليفر كروموبل. فقد كان هذا الأخير على مدى عشر سنوات (١٦٤٩ – ١٦٥٨) رئيساً للمحفل البيوريتانيّ. وهو الذي دعا إلى عقد مؤتمر (١٦٥٥) للتشريع لعودة اليهود إلى بريطانيا إي إلغاء قانون النفي الذي اتخذه الملك ادوارد. ففي هذا المؤتمر تمّ ربْط الصهيونيّة المسيحيّة بالمصالح الإستراتيجيّة لبريطانيا. ومن خلال عملية الربط تلك تحمّس كروموبل لمشروع التوطين اليهوديّ في فلسطين منذ ذلك الوقت المبكّر.

بعد العام ١٨٠٠، برز القس لويس واي الذي صار مدير الجمعيّة اللندنيّة لترويج المسيحيّة بين اليهود في العام ١٨٠٩. وقد تحوّلت الجمعيّة، بجهوده، قوّة كبرى في التعبير عن عقائد الصهيونيّة المسيحيّة، بما فيها عودة اليهود إلى فلسطين.

شخصية أخرى ساهمت في تطوير هذا الاتّجاه في انكلترا هو الشريف

(١) محمد السمّاك: **الأصولية الإنجيلية، أو الصهيونية المسيحية والموقف الأميركي**. مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٠، ص ٤٠ – ٤١

(٢) *Henry Finch: The world's Great Restoration* مذكور في كتاب محمد السمّاك: الأصولية الإنجيلية، م.م. ص ٤٠

هنري درامونـد، عضو مجلس العموم البريطانيّ. فقد تخلّى درامونـد عن عمله السياسيّ بعد زيارة الأرض المقدّسة ونذر حياته لتعليم الأصوليّة المسيحيّة والكتابة عنها وعن صلتها بعودة اليهود إلى فلسطين.

وقد كان اللورد شافتسبوري (١٨٠١ – ١٨٨٥)، وهو من أكابر المصلحين الاجتماعيين الإنجيليّين البريطانيّين وهو الذي عمل لتخليص انكلترا من العبوديّة ومن ممارسات تشغيل الأحداث الظالمة، كان من الألفيّين المتحمّسين والمناضلين من أجل عودة اليهود إلى فلسطين وكانت نظرته تتّسم إلى حدّ ما بالعداء لليهود، إذْ كان يفضّل رؤيتهم يقيمون بالأرض المقدّسة بدلاً من انكلترا.

أما أشدّ الصهيونيّين المسيحيّين البريطانيّين ضلوعاً في السياسة فكان القس ويليام هـ. هشلر (١٨٤٥ – ١٩٣١). فقد عمل في السفارة البريطانيّة بفيينا ونظّم عمليّة تهجير اليهود الروس إلى فلسطين. وفي العام ١٨٩٤ نشر كتاباً عنوانه «عودة اليهود إلى فلسطين» وطرح هذه العودة على قاعدة تطبيق النبوءات الدينيّة الواردة في العهد القديم. والأهمّ من كلّ ذلك أنه كان من المؤيّدين المتحمّسين لأبي الصهيونيّة تيودور هرتزل. وقد أتاح هشلر الدعم السياسي والاتّصالات لهرتزل خلال المرحلة الحاسمة وبذل مساعيه في اللوبي من أجل القضيّة الصهيونيّة لمدة تناهز الثلاثين سنة[٣].

أخيراً، لا بد من ذكر اسم اللورد آرثر بلفور، مهندس وعد بلفور الذي صدر في العام ١٩١٧. كان بلفور من الألفيّين ومن الصهيونيّين المسيحيّين. وقد أدّت لقاءاته بكلّ من تيودور هرتزل وحاييم وايتزمان إلى ما يقارب

(٣) "The International Christian Embassy Jerusalem" (ICEJ), Introductory Pamphlet, P. 15

الانسجام. وقد كان معروفاً بمواقفه المعادية لليهود.

(ب) الأصوليّة المسيحيّة الأميركيّة

بين العقيدة الألفية والسعي إلى السلطة:

إن إقحام المعتقدات الدينيّة وشبه الدينيّة في الحياة السياسيّة أمر مألوف في المجتمع الأميركيّ. لكن، ما يدعو الكثيرين، اليوم، للقلق هو تنامي قوّة تيار دينيّ أصوليّ يعتبر أن «العدّ العكسيّ إلى هِرْمجدّون» قد بدأ، وهو يعمل على التأثير المباشر في صنع القرار السياسيّ في الولايات المتّحدة وعلى نحوٍ ما، من خلال «المبشّرين» وأجهزة الإعلام.

ماذا يعني العدّ العكسي المشار إليه؟ مَن هم قادة هذا التيّار وما هي سعة نفوذهم؟ سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة ملتفتين بنوعٍ خاصّ إلى موقف التيّارات الأصوليّة من اليهوديّة ومن إسرائيل والذي يحتلّ مكانةً بارزة.

نهاية العالم على الطريقة الأميركيّة:

إن التيّار الأصوليّ يتشكّل خارج الكنائس الارثوذكسيّة والكاثوليكيّة والبروتستانتيّة التقليديّة. إنه يَدين بمعتقد «الألفيّة» المستند إلى أسفار حزقيال ودانيال والرؤيا والقائل ان العالم كما نعرفه أشرف على النهاية وان الفاً من السنين سيبدأ، بعد هذه النهاية، وهو يتميز بالسلام ووفرة الخيرات والاخوّة بين الناس وسيحلّ السلام بين الحيوانات أيضاً. العالم آتٍ إلى نهايةٍ لا بفعل جنون جنرال أو سياسيّ يشعل الحرب النوويّة بل لأن هذا هو «قصد الله». نهاية العالم ليست مدعاةً للقلق بنظر «الألفيّين» لأنها تمهّد لمجيء المسيح الثاني. لكن، قبل هذا المجيء، على بعض الأحداث أن تقع، إنها «علامات الأزمنة»: تبشير العالم و «عودة»

اليهود وإعادة بناء دولة إسرائيل وظهور المسيح الدجّال وموجة من الصراعات. كلّ هذا يتوّج بمعركة هرمجدّون[٤] (قرية مذكورة في سفر الرؤيا وهي تقع شمال القدس) حيث تزجّ الأمم الكبيرة في معركة بين «الحق والباطل». وعند اقتراب افناء العالم، يظهر المسيح. هناك اكثر من رواية تفصيلية لهذا الحدث «الانقضائي».

ابرزها القول بمرحلة، عمرها سبع سنين يعرف العالم خلالها حرباً نووية وفوضى اجتماعية يجيء المسيح في آخرها ويخطف المسيحيين «المولودين من جديد»[٥] على سحابة، فيلاقونه في الهواء[٦] ويخلصون من الحرب والانهيار الاقتصادي والإجتماعي. مجيء المسيح يحسم الحرب ويسلّم السلطة في الملكوت الجديد (الذي سيدوم ألف عام) لأرستقراطيّة «روحية» مؤلّفة من المسيحيّين المذكورين أعلاه ويهتدي عندئذ إلى المسيحيّة كلّ اليهود الذين نجوا من الكارثة[٧]. مصير المسيحيّين

---

(٤) المراجع كثيرة، نذكر منها:
- Jerry Falwell: *Nuclear war and the Second Coming of Jesus Christ*, Lynchburg, Va, Old Time Gospel Hour, 1983.
- Hal Lindsey: *The Late Great Planet Earth*, New York, Bantham Books, 1973
- Hal Lindsey: *The 1980's Countdown to Armageddon*, New York Bantham Books, 1981.
- Pat Robertson: *The Secret Kingdom*, Nashville, Thomas Nelson, 1982.
- Millard J. Erickson: *Contemporary Options in Eschatology; a study of the Millenium*, Grand Rapids, Baker Book House, 1977.

(٥) هناك تعريفات عدة «للمولودين من جديد»، تشترك كلّها في اعتبارهم جماعة الذين اختاروا شخصياً يسوع المسيح للحصول على الخلاص فولدوا من جديد. إنهم يعتبرون أن الكتاب المقدس لا يخطئ، أيا كانت المواضيع. وهم محافظون جداً في أخلاقهم الجنسية ولا يدخّنون ولا يشربون ولا يلعبون القمار.

(٦) الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيقي، الفصلان الرابع والخامس، ولا سيما الآيات ١٥ - ١٧ من الفصل الرابع والتي جاء فيها: «فإننا نقول لكم عن قول الرب: إننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لن نتقدم الأموات، لأن الربّ نفسه، عند إعلان الأمر، عند انطلاق صوت رئيس الملائكة والنفخ في بوق الله، سينزل من السماء فيقوم أولاً الذين ماتوا في المسيح، ثم إننا نحن الأحياء الباقين سنُخطف معهم في الغمام، لملاقاة المسيح في الجوّ، فنكون هكذا مع الربّ دائماً أبداً».

(٧) حسب روايئي جيري فالويل وهال لندسي. راجع الحاشية رقم (٤).

«المولودين من جديد» مختلف حسب رواية أخرى: منهم لن يُخطفوا في السحب بل سيعيشون الكارثة. لذلك عليهم ان يستعدوا لحماية أنفسهم خلال الحرب النوويّة[٨]. خلال هذه الكارثة التي «خطّط اللّه لها»، على المسيحيّين الأصوليّين أن يعملوا ما بوسعهم لأجل إعطاء التاريخ دفعةً إلى الأمام أو بالأحرى لتسريع ما لا بدّ منه.

فالسلاح النوويّ يصبح، عندئذٍ، أداةً لتحقيق مقاصد اللّه والميل إلى تفسير أحداث السياسة الدوليّة بمنظور «نهاية العالم» مشروعاً لا بل ضروريّاً. كلّ دعاة «الألفيّة» مجمعون على اعتبار الشرق الأوسط مسرحاً للحرب - الكارثة الموصوفة أعلاه.

ج - «السفارة المسيحية» والبعد الدولي للصهيونية المسيحية الأصولية

إن التأييد المسيحيّ الأصوليّ لإسرائيل يستند عند الكثيرين، كما رأينا، إلى رؤية للعالم، أو بالأحرى لنهايته، تفترض تبشير اليهود. الموقف السياسيّ عند البعض هو وسيلة تخدم غاية تبشيريّة كبرى. لكن، يبدو أن هذا لا يثير مشكلة كبيرة لدى الساسة الصهاينة ولو أنه يزرع الشكّ في نفوس بعض المتشدّدين اليهود. ذلك أن أوليّة كسب التأييد السياسيّ لدولة إسرائيل تغلّب الإعتبارات الدينيّة الصرف. هذا، بينما يُجمع الصهاينة بالترحيب بمواقف أصوليّة من نوعٍ آخر.

فهناك من لا يقولون بتبشير اليهود بل بالوقوف إلى جانبهم و

---

(٨) حسب رواية بات روبرتسون (راجع الحاشية رقم ٤)، أما جيم ماكيفر فيعطي إرشادات تساعد المسيحيّين على النجاة من الحرب النوويّة.

Jim Mckeever: Christians will go through the tribulation: And how to prepare for it, Medford, Ore, Omega, 1978.

«تعزيتهم» على حسب ما جاء في أشعياء (٤٠ : ١ – ٢) «عزّوا شعبي يقول إلهكم طيّبوا قلب أورشليم ونادوها بأنّ جهادها قد كمل».

أبرز ممثلي هذا التيار جماعة «السفارة المسيحيّة العالميّة في القدس». «السفارة» تأسست سنة ١٩٨٠ ردّاً على سحب ثلاثة عشر دولة سفارتها من القدس استنكاراً لإعلانها عاصمة إسرائيل. يقول الهولندي يان فيللم فان دور هوفن (Jan Willem Van Der Hoven) الناطق الرسميّ باسم «السفارة» ان اعمالها ليست «إلا تجاوباً مع عمل الله المعجزيّ الذي أعاد شعبه إلى أرضه». لهذه السفارة فروع في ٥٠ دولةً ولها في الولايات المتّحدة عشرون مكتباً قنصلياً. المكاتب تقوم بعملٍ دعائيّ من مختلف الأنواع وتجمع المساعدات الماليّة والعينيّة وتسوّق البضاعة الإسرائيلية.

من نشاطات «السفارة»، «المؤتمر الدوليّ للقادة المسيحيّين» الصهاينة الذي عُقد في بازل (سويسرا) خلال شهر آب ١٩٨٥ والذي انتهى إلى إصدار بيان يضيف إلى تكرار المواقف التقليديّة المؤيدة لدولة إسرائيل و «التائبة» عن اللاسامية، «تهنئةً لدولة إسرائيل ولمواطنيها على «إنجازات» الأربعين سنة الأخيرة» ودعوةً للإعتراف بالقدس عاصمةً لإسرائيل وبيهوذا والسامرة أجزاء «من أرض إسرائيل» وتحذيراً للامم التي تعادي الشعب اليهوديّ. لعلّ البيان المذكور، وقد تجاهلته المحافل المسيحيّة الدولية (الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي) وأدانه بشدة «مجلس كنائس الشرق الأوسط»[٩] وبعض الهيئات الكنسيّة العربيّة وغير العربيّة، يُظهر حداً أقصى للتأييد غير المشروط للسياسة الصهيونيّة في تعابيرها الأكثر تطرفاً وعلى نحوٍ يُقحم اللّه والكتاب المقدّس في كلّ جانب من جوانب الصراع العربيّ – الإسرائيليّ.

(٩) في بيان صادر عن اللجنة التنفيذيّة لمجلس كنائس الشرق الأوسط، في اجتماعها خلال شهر نيسان ١٩٨٦.

خلاصة

١– إن «الألفيّة»، لكونها تنطلق من كتاباتٍ دينيّة مقدّسة، وبخاصةٍ من أسفار هي بطبيعتها رمزيّة، تعرّض الناس لأن يفهموا تلك النصوص بشتّى الإتّجاهات. فمنهم من يقرأ النصوص بحرفيّتها ولا يصيب، إذْ أن طبيعة تلك النصوص، كما قلنا، هي طبيعة رمزيّة .

ومنهم من يلجأ إلى التأويل وليس من ضابط موضوعيّ يكفل صحّة التأويل، فيحمّل تلك النصوص ما يشتهي هو أن تحتمل أو ما يتطابق مع مصلحته الخاصّة، الفرديّة والجماعيّة.

٢– من جهةٍ أخرى، تتقاطع «الألفيّة» مع الأدب الدينيّ «الرؤيوي» ومع الأدب الدينيّ «المِسيانيّ». وهنا تتعقّد عمليّة توظيف تلك النصوص.

فأحياناً تغذّي التطلّعات الرؤيويّة إفرازات يتمّ تسميتها نبوءات تنغرس في الادب الشعبيّ. فعلى سبيل المثال: عندما سقطت القسطنطينيّة في أيدي العثمانيّين، راحت في القرن السادس عشر، بطريركيّات القسطنطينيّة، وأورشليم، وأنطاكيا والإسكندريّة الأرثوذكسيّة، تتطلّع إلى الامبراطوريّة الروسيّة على أن هذه الأخيرة ستكون المنقذ وستحقّق للبطريركيّات الأربع تطلّعاتها الرؤيويّة. من هنا انبثقت الفكرة القائلة بأن الكنيسة الروسيّة قد بقيت المدافع الوحيد عن الإيمان القويم، وغدت موسكو القسطنطينيّةَ الجديدةَ وروما الثالثة. فالمؤرّخون الروس الذين كتبوا باليونانيّة، عندما تحدّثوا عن سقوط القسطنطينيّة بأيدي الأتراك، ذكروا أن عِرقاً أصهب (Race rousse) سيأتي لتحرير العاصمة البيزنطيّة وذلك استناداً إلى نبوءةٍ قديمة.

ففي الترجمة الروسيّة للمصنّفات التاريخيّة (١٥١٢) جاء تعبير روسيّ يعني العِرْق الأصهب المائل إلى الحمرة (rusij rod) ثم حُرِّف التعبير فصار

يعني «الجنس الروسي» (ruskij rod) وبذلك مُدّت جسور الرجاء الرؤيويّ بين شعبٍ أرثوذكسيّ مقهور من جهة وبين مخططيّ السياسة الروسية من جهة أخرى.

وممّا زاد في دعم هذه التطلّعات الرؤيويّة، الفكرة التي شاعت على عتبة القرن الممتدّ من العام ١٥٧٠ حتى العام ١٦٤٠ تقريباً، والتي هزّت العالم الإسلاميّ آنذاك والتي تقول بزواله وزوال العالم معه. ذلك أنه بحسب المعتقدات «الألفيّة» الإسلاميّة لن يدوم حكم النبيّ محمد إلا ألف سنة، مما عنى للمسيحيّين انعتاقهم وإعادة بناء أمبراطوريّتهم النصرانيّة...

٣- أما اليوم، وبعد أن ألهمت الحركة الألفيّة، منذ القرن التاسع عشر، وخاصةً في أوروبّا وأميركا، تيارات الإشتراكية الطوباويّة، فإن هذه الحركة تلهم بعض الشيع التي تضم أحياناً في صفوفها بضعة ملايين من الأعضاء، لا سيما في الدول الصناعيّة وبالأخصّ في العالم الأنغلوساكسونيّ. وتتراوح مواقفها ما بين الدعوة إلى الإصلاح الأدبيّ المحض والمتكيّف مع المجتمع الرأسماليّ (وهذا هو حال «الأدفنتيست» أو «مجيئيّو اليوم السابع»، كما هو حال «شهود يهوه») وبين الرفض الكليّ للمجتمع الإستهلاكيّ (وهذه في حال الهيبّيين).

إلا أن الظاهرة الأكثر دلالةً فهي تأثير الألفيّين في القرنين التاسع عشر والعشرين، على تيّارات المقاومة اللاعنفيّة والعنفيّة للاستغلال الاستعماري المباشر أو غير المباشر لدول العالم الثالث.

في كلّ ذلك يتبدّى معنىً للحركات الألفية يكمن في أنها تجسّد، بشكلٍ أسطوريّ، الحاجة البشريّة لتطويع المستقبل. أليس هذا ما يحاول أن يحقّقه اليوم «علم المستقبل»؟

٤- إلا أن بعض الألفيّين يستخدمون النصوص الكتابيّة الرؤيويّة لأغراضٍ سياسيّة وعلى حساب العدل والحقّ. وهذا ما رأيناه في مواقف الأصوليّة المسيحيّة الأميركيّة، وفي الصهيونيّة المسيحيّة. فلقد أدان «مجلس كنائس الشرق الأوسط» المؤتمر الصهيونيّ المسيحيّ الذي عقدته «السفارة المسيحيّة» في نيسان ١٩٨٥، حيث قال: «إننا ندين سوء استعمال الكتاب المقدّس والتلاعب بمشاعر المسيحيّين في محاولةٍ لتقديس إنشاء دولةٍ من الدول وتسويغ سياسات حكومتها»(١٠).

إنّ هذا الأمر يطرح علينا التحدّي الأكبر، وهو بناء الوعي الذي يمنع تزييف الدين واستخدامه في تبرير سياسات الظلم والعدوان، أو إضفاء صفة القدسيّة على أحلامٍ وأوهامٍ مدمّرة.

(١٠) المرجع السابق

II

المسيحيّون العرب وخيارات المصير

حضارة «الإلتباس»

ما أصبحنا نخشاه: أن يدخل لبنان عتبة الألف الثالث ويكون قد استكمل حقاً بناء حضارةِ «الإلتباس».

نعم، حضارة، وليس ثقافة... لأنَ «الإلتباس» بات يغلّف كل مستويات حياتنا، الفرديّة والجماعيّة.

ما أصبحنا نخشاه: أن يصبح «الإلتباس» السِمةَ المميِّزة لما سُمّي «الصيغة اللبنانيّة الفريدة والفذّة».

❖❖❖

الإلتباس، لغةً:

– لبَسَ لبْساً أو لبَس عليه الأمر: خلطه وجعله مشتبهَاً بغيره خافياً ولبَس الشيء: دلَسه. وتقول «لبَسَني»، أي جعلني ألتبس في أمره. وتقول: تلبّس، أو إلتبس عليّ الأمر: إختلط واشتبه وأشكل.

– اللَبْس والإلتباس: الشبهة والاشكال وعدم الوضوح.

– اللبّاس: الكثير التخطيط والتدليس. والكثير الألبسة.

– التلبيس (مصدر): ستر الحقيقة وإظهارها بخلاف ما هي عليه...

والإلتباس، مسلكاً:

– أنْ يأتيك إنسان يبيعك سمكاً في البحر.. ساذجاً، تشتري... وتبقى جائعاً، وتندم... لكن، إذا كنتَ من أبناء «الصيغة الفريدة»: يأتي ليبيعك سمكاً في البحر.. تشتري، ثم تبيعه البحر...

– أن يأتي إنسان ليشتريك، فتكتشف أنه باعك حتى قبل أن يشتريك.

– أن تعقد، مْخلصاً، حلفاً مع أحدهم... وتكتشف أنه حالفك مع عدوّكَ.

– أن يكون الكلام الذي تسمعه وتفهمه يقصد به قائله عكس ما تشير اليه الألفاظ.

– أن يقول صديقك فيك كلاماً معسولاً فيما يتمنّى في قلبه أن يُسقيك العلقم.

– أن تنتهي بأن تشكّ بكل ما يُقال لك، وبكل ما يعِدونك به... ووحيداً تبقى.

❖❖❖

حضارة الإلتباس لا تقف عند حدود الباطنيّة، والكذب، والتدليس، والتمويه. إنها أشمل وأعمق وأدهى. إنها تنخر مقوّمات مجتمعنا الأساسية. فتجلّياتها الأكثر بروزاً، لا سيما في أيامنا هذه، يمكن وضعها تحت عنوان عريض: «التعدّدية». قد تكون التعدّدية غنىً عندما تتوضّح طبيعتها وحدودها. لكنّها عندما تكون ملتبسة، تتحوّل إلى سياسةٍ ميكيافيليّة لتغريب الناس، وتفكيكهم، ومنعهم من العيش – أفراداً وجماعات – بانسجام داخلي، وبوحدة متماسكة وخلاّقة.

يمكن أن تكون التعدّدية تنوّعا لا يتناقض مع الوحدة. لكنّ مفهوم التعددية الملتبس يؤدّي إلى تعطيل الإنتماء والمواطَنة والإلتزام بمقتضيات المصير الواحد.

لقد كثر الكلام، في الآونة الأخيرة، عن «التعددية الثقافية». ولم يَقلق كفايةً مثقّفو بلدنا من هذا الأمر ليسارعوا إلى فتح هذا الملفّ بموضوعّية، وجديّة ووعي، ومسؤولية.

معروف أن كلمة «ثقافة» حمَلت، على صعيد الفكر السوسيولوجي – الفلسفي، معاني عديدة جداً – وانقسم علماء الإجتماع في تحديدها إلى

مدارس – وما زالت الأبحاث قائمة للوصول إلى مبادئ «ابيستيمولوجيّة» – معرفيّة تفرض على من يستعمل تلك الكلمة تحديد الحقل المعرفيّ الذي يتحرّك ضمنه حتى لا تحدث إسقاطات تتوه الناس في توجّههم الفكري.

– وتتزامن هذه الفوضى في تحديد مقولة التعدّدية الثقافيّة مع ما يعاني منه المجتمع اللبنانيّ من تطيّف يُمعن في الإستشراس ويهدّد الوحدة الوطنية.

– كما تتزامن أيضاً – وهذه المرة، على صعيد دولي – مع سقوط الايديولوجيّات (القوميّة، والسياسية، والإقتصادية، لحساب صعود الإيديولوجيّات الدينيّة المذهبيّة المتطرّفة)، ومع هيمنة «النظام السياسيّ العالميّ الجديد» الذي يجب بالأحرى تسميته «الفوضى العالمية المنظّمة»، ومع ما يُسمّى بـ «العولمة»، وهي – إذا استثنينا منها وجهاً إيجابياً يمكن تسميته «الإنفتاح» – أنظومة متعدّدة الأبعاد تسمح للقوى العظمى بأن تغزو الثقافات المحليّة بغية تفكيكها واستعمار أبنائها استعماراً جديداً ليس له مثيل بما يتمتّع من قدرات تكنولوجيّة متطوّرة.

– وتتزامن، أخيراً، مع آخر ما أنتجته «الثورة الإعلاميّة» المعاصرة، لا سيّما بفضل التكنولوجيا المتطوّرة، وعنيتُ به: بروز «الثقافة الفسيفسائيّة» على المستوى العالمي.

ما هي هذه الثقافة الفسيفسائيّة؟

وسائل الإعلام الجماهيريّة هي التي تنتج «ثقافةً جماهيريّةً». وهي إحدى حسناتها. ولكن، ما هي خصائص تلك الثقافة الجماهيريّة؟

إنها ثقافة فسيفسائيّة، أي انتقائيّة، سطحيّة. شبه واهية. متلقّوها يكتسبون، بالصدفة ودونما تنظيم، معارف ومعلومات عامة، مبعثرة، مجزّأة. فوسائل الإعلام الجماهيريّة تعرض أيّ شيء، في أيّ وقت، ولأيّ كان. ينتج عن ذلك أن تلك الثقافة تخلق ذهنيّة فكريّة مختلفة تماماً عن الذهنيّة

الفكريّة التي تنتجها الثقافة «الكلاسيكية»، أو التقليديّة. فهذه الأخيرة تُنتج بُنياتٍ فكريّة ترتكز على مفاهيم عامة، تراتبيّة، من شأنها أن تُكسب الإنسان تكاملاً فكريّاً يوحّد شخصيته ويوجّه سلوكه ونظرته الى الوجود والناس والأشياء. أما الأولى، فهي تدخل في سياق تكديس إحصائيّ لمعلومات شتّى. فيصبح متلقّيها بمثابة «رادار» تُختصر وظيفته بالتلقّي فقط، التلقّي المستمر، من هنا وهناك، وبشكلٍ غير منظّم، جاهلاً ما هو أساسيّ وما هو ثانويّ، ما هو علّة وما هو نتيجة، وغير ممتلكٍ لسلّم قيميّ يقيس بواسطته الأمور ويحدّد أهمّيتها وأولويّتها.

❖❖❖

إن خطورة التعدديّة الثقافيّة الملتبسة تكمن، خاصة، لا في أن يمارس الناس حقّهم بالاختلاف في التعبيرات (اللغويّة، والطقوسيّة، والفنيّة، والفولكلوريّة..) بل في أن يعتقد الناس أن ليس عندهم ثقافة أصليّة، جذريّة شاملة، توحّد ذهنيتهم وكيانهم المجتمعيّ، وأن ليس من ضرورة لأن يجتمع أبناء وطنٍ واحد حول قِيَمٍ أساسيّة واحدة، وأهدافٍ وطنيّةٍ وحضاريّةٍ واحدة، وإلتزام بمصيرٍ مشترك.

الخطر أن نقع في النسبيّة المطلقة في كل شيء. فتتساوى كلّ الأشياء. ويصبح كلّ شيء خاضعاً لمنطق السوق، يُباع ويُشترى بمقتضى العرض والطلب. ويتحكّم بكلّ شيء مبدأ «علاقات القوى» بعيداً عن أيّ اعتباراتٍ أخلاقيّة وإنسانيّة ووطنيّة.

لا. لا يتساوى كلّ شيء مع أيّ شيء، ولئن كنّا في زمن الإنهيارات: إنهيار القطبَيْن، وانهيار التمييز بين الرأسماليّة والإشتراكيّة وتقويمهما وتفضيل واحدة على الأخرى، وبين الرجعيّة والتقدميّة، وانهيار

القوميّات، وانهيار الإيمان بقِيَمِ إنسانيّة شاملة وثابتة والإلتزام بهذا الايمان...

❖❖❖

أصبحنا نخشى ما نخشاه...

أما ما نحتاج إليه اليوم، أمسّ الحاجة، فهو أن يتنادى الجامعيّون والمثقّفون الشرفاء، لإداء مهمّة جُلّى، هي من صلب عملهم الثقافي: «توضيح المفاهيم». فعلى الأقلّ،

إذا كنّا اليوم، نفتقد إلى من يقوم ويقول لهيرودوس: لا «لا يحلّ لك أن تأخذ إمراة أخيك» (ولو قُطعَ رأسُ مَن قال لا، وقُدّم، على طبق، لغانية، إبنة غانية). أو مَن يقول: «إذهبوا وقولوا لهذا الثعلب» أو مَن يقول: حاملاً سوطه: «بيتي بيت صلاة، وأنتم جعلتموه مغارةً للّصوص»...

على الأقلّ،

لِنتنادَ... ونُسَمِّ الأشياءَ بأسمائها...

نحن والغرب والمقولات المشبوهة

فيما نحن على مشارف الألف الثالث الميلاديّ يخيّل إلينا، في كثير من الأحيان، ولا سيّما عندما يتعلّق الأمر بنهضتنا، على كل مستوياتها، أننا ما زلنا مسمّرين على عتبة الألف الثاني.

بتعبير آخر: يخيّل لنا أننا ما زلنا اليوم نطرح على ذواتنا الإشكاليّات نفسها، بتعابير جديدة، التي طرحتها النهضة العربيّة في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن.

❖❖❖

ماذا كانت إشكاليّات النهضة العربية؟

من الممكن أن نختصر الجواب عن هذا السؤال باستعارة عنوان كتاب للأمير شكيب أرسلان، وهو: «لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟» والكتاب هذا كان جواباً، نُشر فصولاً في مجلّة «المنار»، على سؤال طرحه صاحب مجلة «المنار»، السيد رشيد رضا على الأمير أرسلان ليبيّن لقرّاء مجلته «أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط والذلّ، وأن يبيّن أسباب رقيّ أوروبّا وأميركا واليابان، وما إذا كان يمكن للمسلمين مجاراة هؤلاء في سباق الحضارة مع المحافظة على دينهم الحنيف».

تحكّمت بإشكاليّة النهضة «ثنائيات» شكّلها الغرب وطرحها على الشرق، وبنوع خاص على الإسلام، وبالأخص على الإسلام العربيّ.

- أوّلها ثنائيّة الغرب / والشرق.
- وثانيها الغرب المسيحيّ / والشرق الإسلاميّ.

– وثالثها تقدّم الغرب / وانحطاط الشرق.

ومن الواضح أن رابطاً يشدّ تلك الثنائيّات ويتمثّل بالتأكيد التالي، ولو مبسّطاً: إن تقدّم الغرب يعود إلى حضارته المسيحيّة، كما أن انحطاط الشرق يعود إلى حضارته الإسلامية.

واستبطن مفكّرو النهضة العربيّة تلك الصورة التي رسمها الغرب عن حضارتهم دونما نقدٍ موضوعيّ للأسس التي بُنيتْ عليها تلك الصورة. وراحَوا يعالجون مسألة «تأخّرهم» ويبحثون في السُبُل الكفيلة بتحقيق التقدّم و«النهضة».

وظهرت اتّجاهات ثلاثة:

– الأوّل ينادي بتقليد الغرب، ويمكن تسميته «بالغربنة» أو «التغريب».

– والثاني ينادي بالعودة إلى التراث، أي إلى الإسلام الأصليّ.

– والثالث ينادي بالتمسّك بالتراث مع «الاستعارة» من الغرب بعض نظمه الاقتصاديّة والسياسيّة الحديثة وخاصة استعارة وسائله التكنولوجيّة.

ولم تنجح أيّ من تلك الاتجاهات باستنهاض الشرق وبمقاومة الغزو الغربي المتمثّل بالاستعمار والانتداب والامبرياليّة وجميع أنواع الاستعمار الجديد. ولقد طال الفشل جميع المحاولات التي اتخذت صيغ الإشتراكيّة، والقوميّة، والأصوليّة... فالغربنة وهمٌ وتغريب. والعودة إلى التراث قد تصبح عودة إلى الجاهلية، إذا لم تنقل التراث إلى قلب الحداثة، وإذا تجاهلت شموليّة بعض القيم التي وإن كانت غربيّة الشكل، فهي يجب أن تتأسّس في أي مجتمع معاصر. والإنتقائيّة، أو الاستعارة تجهل، أو تتجاهل، أن ليس من تكنولوجيا «بريئة». بل كلّها تحمل فكراً وقيماً وذهنيّة ملازمة لها قطعاً.

❖❖❖

أين نحن اليوم؟

إننا ما زلنا، مسلمين ومسيحيّين، أسرى الإشكاليّة نفسها، والثنائيّات ذاتها، مفروضة علينا من الغرب، ومستبطنةً فينا. فبعدما اختبر الغرب جميع أصوليّاته، الدينيّة والطائفيّة والقوميّة والإثنيّة والإيديولوجيّة، توصّل إلى توازن يرتكز بشكل أساسي على نظام اقتصادي سمح له بالإكتفاء الذاتيّ، لا بل بالوفرة والثراء، وبالسيطرة على العوالم الأخرى إن أرادت هذه أن تحجب عنه ثرواتها الطبيعية. والثراء الإقتصاديّ يستتبع قوّة عسكريّة لخدمة مصالحه.

الوجه الآخر للتوازن الذي وصل إليه الغرب يتمثّل بتحقيق الحدّ الأدنى من إندماج مجتمعاته القوميّة، مما يسمح له «بسِلم أهليّ» يقيه الإنقسامات الحادّة، والحروب الأهلية المعيقة لتقدّمه وهيمنته واستمراريته. لذلك راح الغرب اليوم يبشّر بانتهاء الايديولوجيّات، وانتهاء عصر القوميّات. وحتى علمانيّته التي كانت فيما مضى، لا سيّما في أوروبا وبالتحديد في فرنسا، قمعيّة ومعادية، إن لم يكن للدين فأقلّه للسلطة الاكليروسيّة، أصبحت اليوم منفتحة، متسامحة، ومتقبّلة للتعدّدية بشتى تعبيراتها (لذلك يُحكى اليوم عن عصر ما بعد العلمنة).

وباستطاعتنا، ربما، أن نسمّي البشارة الغربيّة الجديدة باسم شاع، وشغل الدنيا، ألا وهو: «العولمة». وصدّقنا هذه المقولات الجديدة الملتبسة والمشبوهة وبعضنا سكنتْه إشكالياتُها ونتائجُها وتوقّعاتُها.

هل صحيح أن الايديولوجيّات قد انتهت؟

فإذا كانت منظومة الإتّحاد السوفياتيّ، بما تنطوي عليه من إيديولوجيا، قد انفرط عقدها، فهل ان الفكر الماركسيّ قد انتهى؟ أو ليس في الفكر الماركسيّ جانب يتعلّق بتحليل الرأسمالية يتحقّق اليوم بأجلى بيان في المعسكر الغربي، وبالأمْرَكَة، والعولمة نفسها؟

ألا تهدف مقولة نهاية عصر القوميات، عملياً، إلى إحباط عزيمتنا عن الإلتزام القوميّ في سبيل الإندماج والوحدة والتنمية والاستقلال، وإلى دفعنا نحو الانقسام والتشرذم والتفتيت؟

وبعد أن أصبح الدين، في الغرب، مُعلْمَناً، أي مدجَّناً وغير قادر أن يقف مواقف نبويّة، يُسمح «بعودة الدين» أو «عودة المقدّس». وتُترجم هذه العودة، عندنا، تطيّفاً، وتعصّباً مذهبياً؟

ألسنا، على عتبة الألف الثالث، نجتّر الإشكالية ذاتها التي شغلتْ فكر روّاد عصر النهضة العربية... وما من نهضة في الأفق المنظور؟..

هجرة المسيحيّين العرب
إغتراب للذات وتغريب للجماعة

منذ بداية هذا العام الذي يقفل الباب على قرنٍ، وفيه تتّجه الأنظار إلى ألفيّة ميلاديّة جديدة، كَثُر الحديث عن التحديّات التي تواجه مسيحيّي الشرق العربي، ونُشرت دراسات وإحصاءات تجزم، بخفّة علميّة مشبوهة المقاصد، بحتميّة انقراض هؤلاء.

والمستغرَب في هذا الأمر أن الغيارى على مصير المسيحيّين العرب، والذين بدأوا بدقّ ناقوس الخطر، هم مفكّرون وباحثون غربيّون، بعضهم «مستشرق»، وبعضهم الآخر كان يشغل مناصب ديبلوماسيّة في المشرق العربي.

شبّه أحد هؤلاء مسيحيّة الشرق الأوسط بـ«أطلنطا الغارقة». وذهب آخر إلى مثل هذه الخلاصة المريعة: «هل سيأخذ الاستئصال النهائيّ لمسيحيّي الشرق شكل التراجيديا؟ سوابق عدة فظّة تمنعنا من استثناء مثل هذا الاحتمال. إنّما، على الأرجح، وبالرغم من كل شيء، سيزولون بدون ضجّة، من جرّاء نزيف سيكون، في آنٍ معاً، خفيّاً ولكن من دون رحمة»!..

هذا، وتُعقد في هذه الأيام مجموعة ندوات مخصَّصة لدرس مسألة الهجرة المسيحيّة، وبعض هذه الندوات يشارك فيها متخصّصون في شؤون وشجون المسيحيّة الشرقيّة يجري استقدامهم من الخارج، والمؤسسات الكنسيّة قد أدرجت في جدول أعمال اجتماعاتها الرسميّة والعامّة، وبشكل دوريّ، بنداً تحت عنوان: «الإستنزاف الديموغرافيّ للمسيحيّين في الشرق»...

فهل وصلت هجرة المسيحيين العرب، إلى حدّ الإستنزاف؟

لا شكّ أن الهجرة من منطقتنا العربيّة هي حاصلة بشكلٍ عام، وهي أمر حاصل لدى المسيحيّين بشكل خاص. ولكن على الرغم من شكّنا في دقّة الأرقام والإحصاءات المتداولة في هذا الشأن، فإن هجرة المسيحيين، لا سيما في الثلث الأخير من هذا القرن، هي باضطراد. إنّما نتساءل: هل أن هذه الظاهرة هي طبيعية أم أنها استثنائية؟ والأهمّ من ذلك هو اكتشاف الأسباب الحقيقيّة التي تكمن وراء هذه الظاهرة.

I

هناك جملة أسباب أساسيّة تدفع، ليس المسيحيين العرب وحسب بل المسلمين أيضاً، إلى هجرة أوطانهم، وأهمّها:

١ – إنحسار المشروع القوميّ العربيّ الوحدويّ، وبالتالي الضعف، والتشرذم، والإنقسام...

٢ – وبالمقابل، قيام المشروع الصهيونيّ الاستيطانيّ، وتوسّعه واستشراسه أمام الصمت العالميّ واللامبالاة والتخاذل العربي.

هنا، تشكّل مسألة تهويد القدس بتهجير سكّانها مثالاً صارخاً للاستنزاف. ففي العام ١٩٤٨ كان عدد المسيحيّين في القدس يشكل ٥٠ في المئة من عدد السكان، واليوم تدنّى إلى ما تحت الـ١٠ في المئة.

٣ – وكنتيجة لانحسار المشروع القوميّ الوحدويّ، ولتراكم الأزمات والمآزق العربيّة على كل المستويات، لجأت فئة عربيّة إسلاميّة إلى السلفيّة الدينيّة، أو بعبارة اخرى، إلى تأكيد الذات الإسلاميّة. وهذا ما سُمّي تارة باليقظة الإسلامية، وطوراً بالأصوليّة الإسلاميّة. ويعزو البعض هجرة المسيحيين إلى خوف هؤلاء من الأصوليّة الإسلاميّة ونموّها ومشروعها الذي بمنطوقه سيعود النصارى «أهل ذمّة».. إلاّ أن الأصوليّة هي، في

أبرز دوافعها، نتيجة ليأس الفئات الشعبيّة الواسعة من الوعود التي لم يحقّقها الانفتاح الاقتصادي، والانفتاح على الغرب، ونتيجة ليأسها، داخلياً، من عدم تحقيق مطالب العدالة والديموقراطيّة. واذا كانت الأصوليّة، بوجهها المتطرّف، وباستخدامها العنف غير المبرّر «إسلامياً»، تشكّل خطراً، فإنما خطرها هذا قد يطاول المسلمين أنفسهم أكثر ممّا يطاول المسيحيّين.

II

إلاّ أن هناك أسباباً أخرى تتعلق بهجرة المسيحيّين العرب بشكل خاص، ونذكر هنا بعضاً منها:

١–إنكفاء دور المسيحيّين، إقتصادياً، كوسطاء ما بين الغرب والشرق.

٢–إنكفاء دورهم الثقافي. فبعد ان اعتُبروا، واعتَبروا أنفسهم، حاملي الحداثة والتقدّم، وممثلي أوروبا في المشرق، وتماهوا بالغرب، أصيبوا بالإحباط لأن النخب الثقافيّة لم تعد حصريّاً في أوساطهم، ولأن الحداثة الغربيّة فقدت بريقها ولم تَفِ بوعودها.

٣–ونتيجةً لما سبق: فقدان أهميّتهم السياسيّة في نظر الغرب. فجسر العبور لم يعد ثقافياً بل أصبح نفطيّاً. وأصبح العبور مباشراً لا يحتاج إلى جسر.

٤–تغليب الهويّة الدينية–الطائفية، لدى مجموعات من المسيحيّين، على الهويّة القومية الحضاريّة.

III

أمام هذا الواقع الذي يجب رؤيته في جميع أبعاده، وبمنهجيّة غير تبسيطيّة، بل جدليّة، كيف يتمّ التعامل مع هذه الظاهرة؟

التعامل يأخذ أشكالاً عدّة يغلب عليها طابع التطرّف، ومنها:

١–التهويل والتخويف، وبالتالي تضخيم الأرقام والتركيز على نتائجها:

كالإستنزاف، والموت البطيء، والاضمحلال... أو، بالمقابل، التقليل من أهمية هذه الظاهرة، والاستخفاف بنتائجها، حتى تجاهلها إذا أمكن...

٢-وضع اللوم، كل اللوم، على المسيحيين أنفسهم، وبالتالي تأثيمهم، والتقليل من أهميّة العدد والموقع السياسي والاقتصادي، وحثّهم على حزم أمرهم، والتشبّث بأوطانهم بأي ثمن، حتى لو كان الثمن هو الاستشهاد.... وفي المقابل، وضع اللوم، كل اللوم على الآخرين. والآخرون هم، هنا، وبالطبع، المسلمون عامة، والأصوليّون منهم خاصة...

٣-الدعوة إلى رصّ الصفوف، وإلى التنسيق ما بين الطوائف، ويذهب البعض إلى حثّ المؤسسات المسيحيّة (الدينية والمدنيّة) على دعم المسيحيّين اقتصادياً ليبقوا في أوطانهم، وبعضهم الآخر يتوجّه إلى المغتربين لربطهم بأبناء الوطن الأم (وهذا يحدث ليس فقط عند المسيحيين بل أيضاً عند طوائف أخرى كالطائفة الشيعيّة).

IV

أمّا الحلول فمنها ما هو جزئيّ، ومرحليّ وظرفيّ، وتكتيكيّ، ومنها ما هو كلّي، وجذريّ،واستراتيجيّ...

من الحلول الأكثر ضمانة هي تلك التي تنظر إلى وضع المسيحيّين من زاوية قوميّة، وطنيّة، حضاريّة، وليس من زاوية المصلحة الطائفيّة البحتة. وبالتالي، فالمسؤولية، في مشكلة الهجرة، هي مسؤولية مشتركة ما بين المسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء. وبعيداً عن مقولة الأقليّة والأكثريّة، فمن مصلحة الجميع ان يلتزموا جديّاً وبإخلاص بالعمل لتحقيق نهضة عربية للقرن الواحد والعشرين. وأن تطال تلك النهضة جميع المستويات، الاقتصاديّة منها، والثقافيّة، والسياسيّة، والروحيّة، وان تكون غايتها ومحورها تحرير الإنسان العربيّ، فرداً وجماعة، بتحرير أرضه، وحفظ

كرامته، وتحرير عقله، وإرساء قيم الحريّة والمساواة والعيش المشترك، والاحترام المتبادل... إنها الضمانة الوحيدة لوقف نزيف الهجرة، على أن الهجرة هي، في آنٍ معاً، اغتراب للذات وتغريب للجماعة.

V

وعلى أيّ حال، فمن الضروريّ التصديّ لمسألة الهجرة العربيّة، كما أنه من الضروريّ أيضاً عدم تجاهُل الهجرة المسيحيّة أياً كان حجم واقعها وحقيقة أسبابها. لذلك، وتحصيناً لديمومة العيش المشترك، أنقلُ هنا بعض ما كتبه الأستاذ محمد حسنين هيكل بهذا الشأن، إذ قال:

«أشعر أن المشهد العربيّ كلّه سوف يختلف إنسانياً وحضارياً، وسوف يصبح على وجه التأكيد أكثر أكثر فقراً وأقلّ ثراءً لو أن ما يجري الآن من هجرة مسيحيّي الشرق تُرك أمرُه للتجاهل أو التغافل أو للمخاوف حتى وان لم يكن لها أساس. أيّ خسارةٍ لو أحسّ مسيحيّو الشرق-بحقٍ أو بغير حق- أنه لا مستقبل لهم أو لأولادهم فيه ثم بقي الإسلام وحيداً في المشرق لا يؤنس وحدته غير وجود اليهوديّة الصهيونيّة بالتحديد أمامه في اسرائيل».

التحدّي الذي يطرحه علينا تحوُّلنا الحضاري

إن هذه المرحلة التي نعيشها في عالمنا العربيّ تتّسم بطابعٍ خاصّ ومهمّ. يجعل من كلّ يوم يمضي شحنةً من تساؤلات مصيريّة تحمل في طيّاتها الماضيَ والحاضر والمستقبل في لحظة تقييم وغربلة، في لحظة شكّ وإيمان، في لحظة رفضٍ وقبول. إنها مرحلةُ تحوّل...

والأحداث التي دفعتْ حركة هذا التحوّل ليست بقليلة.

فإنه يكفي أن تكون هناك فلسطين، فلسطين الشعب والقضيّة، فلسطين التي صفعتْنا، فلسطين التي أيقظتْنا، فلسطين التي فتحت أعيننا على البُغض والتي علّمتنا الحبّ، فلسطين الكرامة المهدورة والمستعادَة، فلسطين الضميرُ المستلَب والأثيم... يكفي ان تكون هناك قضية فلسطين لترتسم في تاريخ شعبنا نقطة البداية، بداية العهد الجديد، والأمل الجديد، بداية التحوّل نحو قِيَم جديدة وحضارة جديدة.

وتاريخنا، ككلّ تاريخٍ، كان على مرّ العصور أضواء وأظلالا، موتاً وبعثاً، رقاداً ويقظةً، مجداً وهواناً. واليوم، نحن في صراعٍ مع ذواتنا، صراع بين التقدّم والتخلّف، بين التحرّر والاستعباد، بين الإلتزام والاستسلام. نمسك بصفحة تاريخنا، نستجمع القوى لنقلب هذه الصفحة، وفي اليد أحلى ريشة بأبهى لون ولون لنرسم لوحة جديدة بأعمق ما اكتنزنا من خبرة ومعاناة إنسانية. وفيما نحن على هذا الاستعداد نصرف وقتاً ثميناً ونستنفد قوىً جبّارة لنجادل المتخاذلين الخائفين والمستغلّين، علّنا نقنعهم بأن يصرفوا النظر عن التسمّر في الصفحة التي ما قبل، والتمسّك بالأوهام الماضية.

وكم نحن بحاجة إلى توحيد الطاقات لنجابه أعداء تمرّسوا بالشراسة وعَشِقوا الباطلَ وقضوا على آخر نبضةٍ من الضمير.

أجل، إنها مرحلةُ تحوّلٍ نعيشها بكثافةٍ وبمأسويّة موجعة.

وأحداث التحوّل ما زالت علامات تتكاثر، وإشارات مضيئة تكتنف جوانب كلّ طريق نسلك.

مرحلة التحوّل هذه، لا بد وأنها تحملُنا على معاناةِ آلام الخوف، والتمزّق والضياع، والتفتيش عن الهويّة، والرفض الثوريّ الشامل.

فالخوف يحمل فئاتٍ منّا إلى التقوقع على حالتها الراهنة مهما كانت بائسة تلك الحالة، ويحدو بها إلى التشبّث بشتّى الإنعزاليّات الإتنيّة والدينيّة والقوميّة. فتستسلم للواقع الذي ترزح تحته. وتُقنع نفسها بمناسبيّة، لا بل بضرورة الحفاظ على هذا الواقع. إنه الخوف من كلّ جديد، ومن هذا الآخر الآتي مغلّفاً بالضباب والخطر. إنه الخوف من أن نُضيّع مكاننا تحت الشمس، ونخسر حقوقنا، ونذوب في جسمٍ آخر. إنه الخوف، أخيراً، من أن تتبخّر أحلامُنا التي كتبناها بكلماتٍ ألِفْناها فصادقناها، وخشينا ان يمحو المارد صفحاتها ليكتب عليها قصّةً جديدةً بأبجديّة جديدة. ولا عجب أن يقود مثلُ هذا الخوف إلى التعصّب الأعمى، وإلى التسارع في الرجوع نحو مختلف البدائيات الواقية من شرّ المدنيّة الآتية.

والرفض الثوريّ الشامل، الناتج عن وعيٍ حادّ للتخلّف، يحمل فئاتٍ أخرى، إلى التشكيك بكلّ الماضي، والتراثِ ككلّ، وبالقديم، كلّ القديم. إنه الخوف أيضاً يدفع صاحبه إلى الكره الشديد، كره ما خلّف الأجداد من تراثٍ ومن تركيبات اجتماعيّة سياسيّة، كما يدفع هذا الأخير أيضاً الى الافتتان القويّ بتقنيّة الغرب و «بعلميّة» نظريّاته وبتفوّق قوّته التي استمدّها من عقلانيّته.

وتتأرجح فئةٌ أخرى ما بين الرفض والخوف، تعيش واقعها الحاضر بمأسوّية مضنية، ترنو تارةً إلى الوراء، وتتطلّع طوراً إلى الأمام. تغويها الآفاق الجديدة وتضنّ في ترك البيت الأبويّ، ولا تنفكّ تطرح الأسئلة محرجةً مقلقةً عن السبيل لأجل تحديد قِيَم فعليّة وفاعلة، تلائم المجتمع الجديد الذي تُرسي قواعدُه ديناميةَ التاريخ.

قِصّتنا اليوم، كشعبٍ يطمح لأن يكون له استقلال ذاتيّ فعليّ، وسيادةٌ قوميّة، وإبداع حضاريّ أصيل، هي قصة تحدّي الحداثة.

والشجاعة، كلّ الشجاعة، أن لا نتجاهل هذا التحدّي، سواء بالاستعلاء والغرور أم بالاستضعاف والجبن، بل أن نجابه التحدّي بالواقعيّة والعزم الثابت على إتمام التحوّل نحو الأفضل. فمعرفة الذات هي الخطوة الأولى التي تتيح لنا أن نبدأ تحوّلنا ونتخطّى جمودنا وتقاعسنا. ومعرفة الذات هذه، تقضي بأن نقرّ بأننا حقاً في حالة تخلّف، وأنَّ ثمّة واجباً علينا جميعاً، كلٌّ في حقله ومن موقعه، أن نضع كلّ إمكاناتنا في سبيل تحقيق النموّ المتكامل المتجانس. هذه المعرفة يجب أن تقودنا قبل كلّ شيء إلى إجراء تحليل موضوعيّ علميّ لواقعنا لنحدّد معالمه ونكتشف دوافعه ومسبّباته ونتبيّن نتائجه. هذا التحليل لن يقوم به إلاّ مَن اعتمد الذهنيةَ العلميّة واستعمل أدواتها ليكشف ما في النظامين الاجتماعيّ والدينيّ من عوائق تعطّل النموّ، ومن امكانيات يمكن أن يؤدّي استخدامها إلى خلق الانسان الجديد والمجتمع الجديد.

معرفة الذات هذه، لا بدّ وأن تفتح عيوننا على الأخطبوط الذي يمتصّ دماءنا ويكثّف جهلنا ويثبتنا في حالة التخلّف. هذا الأخطبوط الخبيث المستتر أكثر الأحيان والذي يعشّش في اعماق النفوس وفي قلب تنظيمنا المجتمعي هو الاستعمار الامبريالي الجديد. وإنه يستخدم خوفنا وضعفنا ليبقينا في

أحضانه. إنه يستغلّ عاطفتنا التي اتسمت به شرقيّتنا ليبعدنا عن كلّ السبل التي تؤدي بنا الى المعرفة الحق. إنه يستثمر انقساماتنا ويوظّفها في استغلال مواردنا وادمغتنا ويدنا العاملة. إنه ينطلق من مواقفنا المتأرجحة، الفاقدة الرجولة، ليبني لذاته موقعَ قوّةٍ، وليركّز قواعد سلطويّته.

إن حضارة الغرب، هي في آنٍ معاً مصدرُ قوّةٍ وسببُ توحّش وبربريّةٍ، لكنّها مع هذا، أمرٌ واقع، علينا أن نجابهه إذا كنّا نريد أن نبني لنا مكاناً في النور، وأن نسترجع حقوقنا المهدورة ونصون كرامتنا.

لذلك، كانت الخطوة الثانية التي تلي خطوة المعرفة هي إرادة استعمال كلّ الوسائل الملائمة والفعّالة لتحقيق هذا التحوّل الحضاريّ. فان الحلم بالحرية فقط يقودنا نحو اليقظة التي نرى فيها سلاسل الحلم المذهّبة تكبّل أيدينا. وإرادة التخطّي والتغيير في سبيل الحريّة والاستقلال الذاتيّ لن تكون إرادةً فاعلةً إلاّ إذا أعدنا النظر في كلّ المرافق التي تشكّل هيكليّة تنظيمنا المجتمعيّ. هذا يعني أن اهتمامنا الاوّل والأهمّ يجب أن ينصبّ على تحقيق وحدتنا الوطنيّة والقوميّة وعلى تعميم الثقافة الأصيلة والحديثة على أبناء أوطاننا، وعلى استثمار مواردنا الطبيعيّة ووضعها في خدمة بناء إنسانٍ جديد.

مجابهة التحدّي ليست بالطبع أمراً سهلاً وواضحاً. إنها همّ العمر الذي يُعطي العمرَ معناه، واهتمامٌ يوميّ لا ينقطع ما دام التاريخ في مسيرةٍ لا تتوقّف. وفوق كلّ ذلك، مجابهة التحدّي، وتحقيق النموّ الحضاريّ هو طريق الموت والقيامة. إنه عبور من الظلمة إلى النور. وكل عبور يمرّ حتماً في عمليّة الخسارة والربح. فلا بدّ لكي نربح ذاتنا الأصيلة ان نخسر شيئاً من ذاتنا، ان نتخلّى عن كلّ ما في الإنسان من عوامل موت وفساد لتبزغ، مشرقةً حيّةً، صورةُ الانسان الجديد.

هل من أزمة هويّة لدى المسيحيّين؟

قد تكون مسألة «الهويّة» من أكثر المسائل صعوبةً في تحديدها تحديداً موضوعيّاً وشاملاً، إذْ إن تحديدها يتقاطع مع حقول معرفيّة عدّة: الفلسفة، وعلم النفس، والسياسة والتاريخ والانتروبولوجيا، وغيرها...

لذلك، فلا عجب، من جهة، أن يبقى التساؤل حول الهويّة تساؤلاً حاضراً في ذهن ووعي الأفراد والجماعات. ولا عجب، من جهة أخرى، ألا تتطابق آراء جماعة واحدة أحياناً حول تحديد هويّتها.

ذلك أن الهويّة، بطبيعتها، لا تكون «جوهراً» قائماً، ثابتاً، محدّد المعالم والقسمات. إنها حقيقة، لكنّها حقيقة جدليّة.

فما هو الثابت وما هو المتحوّل في هويّة شعبٍ ما؟ ما هو الأساسيّ وما هو الثانويّ؟

ولربّما أن الشعوب التي لها تاريخ حضاريّ عريق تعاني. أكثر من غيرها، أزمة الهويّة، لتَعاقُب الثقافات والإنجازات الحضاريّة. وكذلك الأمر بالنسبة للأقوام التي تتعدّد فيها الأديان والمذاهب أو الإثنيّات.

فإذا نظرنا إلى الطوائف اللبنانيّة لوجدنا أنها كلّها تعاني، نسبياً بالطبع، أزمة في هويّتها إنْ على المستوى الوطنيّ، أم القوميّ، أو على مستوى الخصوصيّة والشموليّة، أو على مستوى المرجعيّة الدينيّة العليا، وبالتالي على مستوى الإنتماء.

لن أتحدّث، هنا، عن أزمة الطوائف الإسلاميّة في لبنان. ولو أنّ هذه تشترك مع غيرها، أقلّه على بعض المستويات، في المعاناة نفسها. سيقتصر كلامي على الطوائف المسيحيّة اللبنانيّة.

الطوائف المسيحيّة اللبنانيّة كانت، وما زالت، ولربّما اليوم أقل من الماضي، تعاني أزمة في تحديد هويّتها. والأسباب التي تكمن وراء هذا الأمر عديدة... فبسبب تعدّد مرجعياتها الكنسيّة ومساراتها التاريخيّة، تعيش الطوائف المسيحيّة ما يمكن أن نسمّيه «توتّرات» أي إنشداداً إشكاليّاً ما بين قطبين، تارةً تنجذب، وفق الظروف التاريخيّة والأزمات السياسيّة إلى واحد وطوراً إلى آخر.

أ–التوتّر الأول الذي يُربك انسجام الهويّة هو انتماء المسيحيّ إلى طائفة وإلى كنيسة.

فالعيش الروحيّ في كنيسة إنما هو العيش مع مؤمنين بالمسيح يجمعهم رباط روحيّ وشراكة إيمانيّة. أما العيش في طائفة فهو تجسيد سوسيولوجيّ للإيمان الكنسيّ. الطوائف هي تكتّل اجتماعيّ ثقافيّ. وهي تعرّف عن نفسها بالتمايز عن الآخرين، وتستمدّ هويّتها من تاريخها الخاص، ومن تراثها الطقسيّ، ومن بُنْيَة سلطتها الهرميّة، وما تُمليه هذه السلطة على أبنائها من إرشادات وتوجيهات وأنماط سلوك دينيّة تُترجَم إجتماعيّاً بعبادات وتقاليد وايديولوجيا، وقد تكون منفتحة إجتماعياً، إنعزاليّة أم إندماجيّة، حواريّة أم متعصبّة. والتوتّر، هنا، يَكمن في استحالة المسيحيّ أن يَختزل القُطبَيْنْ ليعيشهما في واحدٍ فقط. وإلا أصبحت مسيحيّته إما طوباويّة وفردانيّة، وإما إنضواءً لجماعةٍ يتعصّب لها فتتعصّب له ويتماهى بها فتمتصّ كلّ أبعاد حياته وآفاقها.

ب–أما التوتّر الثاني فقد تختبره الطوائف المسيحيّة عندما تعيش انتماءها الوطنيّ إما في خانة المواطَنَة الكاملة، وإمّا في خانة الأقلويّة.

صحيح أن أنظومة أهل الذِمّة لم تعد لها شرعيّة دستوريّة، أو قانونيّة. لكن، ذكرى العهود التي كانت فيها الذِميّة وضعاً رسمياً مكرّساً في أنظومة

درجات الإنتماء إلى الأمّة–وتلك الذكرى تتوارثها، نسبياً، الذاكرة الجماعيّة حتى لو تناست وضعها «الأكثريّ» التي كانت عليه في حقبةٍ من الحقبات–لا تزال قائمة.

ومن جهةٍ ثانية، التركيبة اللبنانية «الطائفيّة المؤسّساتيّة» تحمل المسيحيّين إلى أن يعيشوا، ولو باللاوعي، أو الوهم، أو «الفانتازيا»، أو الواقع احياناً، على أنهم أقليّة دينيّة معرَّضة لأن تتحكّم بها أكثريّة إسلاميّة.

ج–ونأتي الآن الى التوتّر الثالث الذي قد يكون أخطر الأسباب التي تؤزّم الهويّة، وهو الإنتماء جزئياً، وقد يكون عند البعض كلياً، إلى الشرق أو إلى الغرب. فمن الطبيعيّ أن يعيش مسيحيّون إنتماءهم، بالكلّيّة، إلى مشرق عربيّ يشكّل الإسلام قَسَماتٍ أساسيّة من حضارته وثقافته. لكن، قد نجد أيضاً مسيحيّين يعيشون التماهي مع العالم الغربيّ المطبوع بالمسيحيّة التاريخيّة. لكنّ ذلك لا يعني البتّة أن الفريقين وفي ظروف محدّدة، وعلى بعض المستويات، لا يطرحان العلاقة بالغرب كإشكاليّة تتطلّب حلاً ومعاناة في إيجاد الحلّ المتّزن.

فما هي التوجّهات والمنطلقات التي تساهم في حلّ أزمة الهويّة؟

أهمّ ما نراه على هذا المستوى:

١–السعي للقضاء على «عُصاب الأقليّة» المتمثّل بأن يرى المسيحيّون أنفسهم مهدّدين يبحثون عن «حماية».

٢–الانتصار على تجربة «الهروب»، بكلّ أشكاله. الهروب بالاستسلام، وبالانكفاء على الذات، والهروب في التغرّب والهجرة.

٣–إعادة النظر جذرياً بـ «المعايير الثقافيّة». فالانفتاح على ثقافة الغرب، وعلى الحداثة، وحتى على العولمة في بعض نواحيها، لا يعني إطلاقاً التنكّر للثقافة القوميّة العربيّة. كما أن المحافظة على الخصوصيّة المسيحيّة لا تعني

البتّة انتقاصاً من الهويّة العربيّة.

٤–«التجذّر والتجسّد» في الأرض والتاريخ، أرضنا وتاريخنا. و«الالتزام» الفعليّ بقضايا المجتمع، وهي قضايانا كلّنا.

أليس التجسّد هو من أهمّ مميّزات المسيحيّة؟

٥–آنذاك، لا يعود المسيحيّون يهتمّون أن يَخْلُصوا وحدهم. فإمّا أن يخلصوا والمسلمين وإمّا أن يهلكوا. وحينئذٍ لا يعودون يقلقون لمصيرهم في العالم العربيّ، بل يقلقون لمصير العالم العربيّ بمسيحيّيه ومسلميه.

المسيحيّون العرب وخِيارات المَصير

يتكاثر، في الآونة الأخيرة، بحث مواضيع تتعلق بالصيغة اللبنانية في أبرز جوانبها، وهو تحديد التنظيم الأفضل لعلاقة الطوائف فيما بينها، تنظيماً يضمن المشاركة والمساواة والتفاعل الايجابيّ الخلّاق.

سبق أن تحدّثنا عن أزمة الهويّة لدى المسيحيين وردّات فعلهم المختلفة إزاء تلك الأزمة فإذا كان مهمّاً أن يعي المسيحيّون جيّداً واقعهم، ويحدّدوا موقعهم ومشاكلهم، ويكتشفوا مواطن ضعفهم وقوّتهم، فالأهمّ أن يستشرفوا مستقبلهم ليحدّدوا خيارات مصيرهم.

لذا، نرى انه، إرتكازاً على الإتّجاهات السائدة في أوساط المسيحيّين العرب، لا سيما في العقود الأخيرة للقرن العشرين، تبرز محاور ثلاثة أساسيّة تتحدّد في إطارها خيارات المسيحيّين لبناء المصير الأفضل. وهي: (١) «التحرّر بالنهضة» (٢) والسعي لبناء «كنيسة العرب»، (٣) تحديد الأسس «لحوارٍ مسيحيٍّ. إسلاميٍّ» أصيل.

التحرر بالنهضة

لربّما أن الخيار الاكثر شموليّة والذي، إن وسّعنا أطرُه وعمّقنا أساساته، استوعب سائر الخيارات، هو خيار «التحرّر بالنهضة». فالتحرّر هو الغاية، والنهضة هي الوسيلة. والتحرّر يطال كلّ مستويات الحياة، الفرديّة والجماعيّة، الاقتصاديّة والسياسيّة، الروحيّة والثقافيّة، الوطنيّة والانسانيّة.. وعلى النهضة أن تطال، هي أيضاً، كلّ هذه المستويات.

النهضة التحرّرية التي نشير إليها هنا ليست حلماً مستقبليّاً بل هي مشروع بوشر بتحقيقه، وما زال يتحقّق، ويجب أن يُتابع. فيجب ألا يسدل «الإحباط» الذي يلمّ بالمسيحيّين اليوم، على عيوننا ستارة التعامي عن رؤية الإيجابيّات ومواطن القوّة وآفاق الرجاء والأمل.

فهل نسينا أن النهضة العربية التي قامت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قامت على مشاركة مسيحيّة عربيّة كبيرة وفعّالة، إنْ على صعيد النهضة الأدبيّة واللغويّة والصحافيّة والعلميّة، أو على صعيد النضال الوطنيّ للتحرّر من النير العثمانيّ، ومن ثمّ الانتداب والاستعمار الاوروبيّ، عبر الجمعيّات والاحزاب والتيّارات وما شابه.

واليوم، حيث دواعي القلق كبيرة من جرّاء صعود الأصوليّات، وعلى أثر الحروب الأهليّة، وفي خضمّ الهجمة الصهيونيّة الإحتلاليّة والاستيطانيّة، لن يغرب عن بالنا ما تقوم به كنائسنا المشرقيّة من نهضة داخلية.

فالكنائس الكاثوليكيّة، بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ومؤخراً بعد السينودس من أجل لبنان، تعيش نهضتها في تحديث بُناها ومؤسّساتها وفي انخراطها في العمل المسكوني بسعي حثيث، لا سيما بعد أن ما انضمّت الى عائلات «مجلس كنائس الشرق الأوسط»، وأخيراً بقيامها بخطواتٍ حاسمة باتّجاه الانفتاح على الإسلام والعالم الاسلامي.

أما كنيسة أنطاكية الأرثوذكسيّة، فإن تجدّدها، الذي بدأ في الأربعينات مع حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة، تسارع في الستّينات والسبعينات بوصول أشخاص–شاركوا بتأسيس هذه الحركة–إلى رتب الكهنوت والأسقفيّة والبطريركيّة.

أما الكنيسة القبطيّة فقد عرفت حركة تجديديّة على المستوى الروحيّ،

والمستوى الرعويّ والبُنى الكنسيّة. وتمخّضت هذه الحركة عن عودةٍ إلى الأصول، ونموّ الحياة الرهبانيّة إضافةً إلى تحديث الجهاز الكنسيّ. وهذا، على الرغم من كل الضغوط الخارجيّة والداخليّة لدفع أقباط مصر نحو الإنعزال والتقوقع، تصدّت الكنيسة القبطيّة، بفضل شجاعة وفطنة رئيسها «الكاريزمي» البابا شنودة الثالث، لكلّ تلك الضغوط، والتزمت الخطّ الوطنيّ في المشاركة المسيحيّة الاسلاميّة، وفي مقاومة التطبيع مع العدوّ الصهيونيّ.

أما الكنائس الإنجيليّة فإنها، هي أيضاً تندمج أكثر فأكثر في السياق المسكونيّ، دولياً وإقليمياً ومحلّياً، وهي تتطوّر باتجاهين: الإبتعاد عن أقطابها الخارجيّة، وترسيخ اندماجها في السياق الإقليميّ والتزامها القضايا الوطنيّة.

«كنيسة العرب»

إن مستقبل المسيحيّين في العالم العربيّ مرتبط بمصير كنائسهم، أو بالأحرى كنيستهم. لكن أيّة كنيسة؟ هنا، تُطرح مسألة الوحدة المسيحيّة. وفي شرقنا العربيّ تأخذ مسألة الوحدة المسيحيّة بُعداً مصيريّاً حادّاً. ذلك لأن أرضنا هي مهد الديانات، ومسيحيّتنا بقيت، في صورتها المؤسّسية، الأكثر تعدّداً. التعدّدية ليست بالضرورة أمراً سلبياً، وليست بالضرورة أيضاً غنى وثراءً روحياً. قد تكون في هذا المنحى أو ذاك وفق طبيعة تعدّديتها وتجسيدها. التعدّدية، عندنا، أتّخذت، حتى الآن، منحى الإنقسام، وخاصة صورة الطائفيّة.

من هنا تُطرح على ضميرنا المسيحيّ الجماعيّ مسألةُ الوحدة كضرورة إنجيليّة وإجتماعيّة. لذلك تجيء الدعوة لبناء «كنيسة العرب» دعوة تتخطّى الضرورات الآنيّة والمرحليّة لتصل إلى أفق استشراف المستقبل.

وعندما نقول «كنيسة العرب» لا نعني بها تجمّعاً مبنيّاً على أسس قوميّة

ضيّقة. فهي، على هذا المستوى، تتعدّى القوميّة (Nationalisme Arabe)، والعروبيّة (Arabisme)، وتتجسّد بما سُمّي «العَرَبة» (Arabité). أي انها تجسيد مسيحيّ عبر انتماءٍ للحضارة العربيّة ومَنْ يحملها، شعوباً وجماعات، لغةً وثقافةً ومصيراً مشتركاً. «العَرَبة» لا تحصر نفسها بالإتنية ولا تحصر نفسها بالدين.

إنّ «كنيسة العرب» تعني أيضاً مسيرةً وحدويّة مسيحيّة. لكن، أية وحدة؟

لقد تبيّن، حتى الآن، فشل الإتّحاد المركزيّ الهَرَميّ المتماثل. كما فشلت الإنضماميّة. وبقي الإنقسام الكنسيّ- الطائفيّ رفضاً لتحقيق إرادة السيد المسيح في أن يكون تلاميذُه واحداً.

فكنيسة العرب هي وحْدة في التنوّع. هي شركة إيمان وحياة. إيمان واحد وإنّ تعدّدت لغاتُ التعبير والعبادات. ووحدة حياةٍ، أي تجذّر واحد في الارض الواحدة.

❖❖❖

إن «نهضة» المسيحيّين، على جميع المستويات، وانضواءهم، دينياً في «كنيسة العرب»، يستتبعان حتماً تحديد علاقتهم بمواطنيهم المسلمين... إنه الخيار الثالث لمصير المسيحيين العرب.

لكن هذا الموضوع يستحق ان يُطرح جذرياً، بشجاعة وصراحة، وبعيداً عن التكاذب والرياء.

ولنا فرصة أخرى في هذا الكتاب نتحدث فيها عن الحوار المسيحي- الاسلامي، بما له وبما عليه، وفي سبيل فتحِ بابٍ لنقاشٍ بنّاء...

III

طائفيّاً تكون...

أو لا تكون!

الطائفية داء أم دواء؟

ويعود النقاش حول مسألة إلغاء الطائفيّة السياسيّة: ضرورة هذا الإلغاء، وعدم جدواه واستحالة تطبيقه في الظروف الراهنة وعدم استعداد النفوس لتقبّل تغيير النصوص، إلى ما هنالك من مواقف متباينة وأحياناً متناقضة.

وكأنّ شيئاً لم يَحسم هذا الأمر، لا الحرب التي عصفت في لبنان ولا اتّفاق الطائف، ولا دستور ما بعد الطائف، ولا اختبار تطبيق هذا الدستور على مدى عشر سنوات...

عجيب أمر لبنان مع طائفيته! تبدو وكأنها قدر كُتب عليه، ولا مفرّ منه يعاني منها فيعقد أهلوه العزم على التخلّص من شرورها. يتخيّل ذاته دون نظامها ومفاعيله فيتمسّك بها خوفاً من الضياع والدخول في المجهول.

فهل الطائفيّة داء أم دواء؟

ما نلاحظه أن العديد من اللبنانيّين يخلطون بين ما يمكن تسميته «الطوائفيّة» و «الطائفيّة» و «التطيّف».

فـ «الطوائفيّة» - إذا صحّ التعبير - نعني بها تعدّد الطوائف في لبنان وبنسبة عالية جداً، وضمانة عيش تلك الطوائف بعضها مع بعض بسلام ووئام وبعدلٍ ومساواة، وهكذا يصبح لزاماً على الأنظمة التي ترعى المجتمع اللبنانيّ أن تحافظ على وجود تلك الطوائف وعلى تأمين حقوقها متحاشية إقرار نُظُم «علمانيّة» إلحاديّة، تقضي على تراث تلك الطوائف التي هي مصدر ثراءٍ روحيّ كبير وإنسانيّ فريد.

أما «الطائفيّة» فهي الأنظمة السياسيّة والدستوريّة والاجتماعيّة والثقافيّة والتربويّة والاقتصاديّة والقانونيّة التي تجعل من الطوائف

اللبنانيّة مشتركة فعلياً في السلطة، كلّ بنسبة عددها. ثمة من يعتقد أن هذا النموذج من النظام السياسيّ لا يراعي حقوق الإنسان بصفته إنساناً ومواطناً يتساوى في الحقوق والواجبات مع أي مواطن آخر وبصرف النظر عن انتمائه الطائفيّ. كما أن هذا النظام الطائفيّ يحمل الناس على الانتماء لطائفتهم على حساب انتمائهم للأمّة والوطن والدولة. كما يجعل السياسيّين محمولين، في أخذ قراراتهم، على جميع المستويات، على أن يفضّلوا خير طائفتهم على خير بلدهم.

لكن فريقاً آخر يقول: إن هذا النظام الطائفيّ، وفق التركيبة اللبنانيّة، يضمن عدالةً أكبر ممّا تضمنه الأنظمة العلمانيّة التي، من جهة، قد تستخدم «الديموقراطيّة العدديّة» فتقضي على «الديموقراطيّة التوافقيّة»، التي، من جهة ثانية، قد تفرض قوانين تتعارض مع معتقدات وتشريعات هذا أو ذاك الدين.

أما «التطيّف» فهو أمر مختلف، وهو ما يعتبره كل اللبنانيّين داءً حقيقيّاً يقوّض العيش المشترك السليم، ويمزّق النسيج الاجتماعي الواحد، والموحّد للبنانيّين، ويستثير الغرائز العصْبيّة والفئويّة والمذهبيّة والعشائريّة.

مع ذلك فالعديد من اللبنانيّين يعتقدون أنه، على الرغم من الإجماع القائم على إدانة «التطيّف». وعلى التوق الحقيقي إلى نبذ الأحقاد والنزاعات المبنيّة على التعصّب الطائفيّ، فإنهم يرون مجتمعهم - وبعد عشر سنوات على انتهاء حرب مدمِّرة وعبثيّة - يغرق أكثر فأكثر في وحول «التطيّف» هذا.

فأين المشكلة؟ وأين الحل؟

للوصول إلى حلول لا بدّ من تحديد مكامن المشكلة بدّقة، وأسبابها، ومفاعيلها.

هنا، وقبل حسم صوابيّة مسألة إلغاء الطائفيّة السياسيّة، والزمن

المؤاتي لتطبيقها، علينا جميعاً أن نعي ما يجعلنا نتطيّف ونفقد، بالتالي، القدرة على إلغاء الطائفيّة السياسيّة دون الدخول في المجهول، كما نفقد الحفاظ على نظام طائفي قد يكون حلاً مناسباً للبنان إذا ما تأمّنت له شروط النجاح.

(١) أولى المشكلات في هذه المسألة هي أن إلغاء الطائفيّة استُخدم ويُستخدَم، بين حينٍ وآخر كوسيلةِ ضغطٍ على الآخر، أو كتعجيز للآخر. ففي أثناء الحرب كان المسلمون يطالبون بإلغاء الطائفيّة السياسيّة، فيخاف المسيحيّون من ذلك ويطرحون إلغاء الطائفيّة كاملةً (اي بما فيها قوانين الأحوال الشخصيّة). ويبقى الفريقان في توازن رعب الطائفيّة. اليوم، نشهد تكرار هذا السباق التعجيزيّ كما شهدنا في السنوات الأخيرة سيناريو «قانون الزواج المدني الاختياريّ» الذي اتّخذ السياق التعجيزيّ نفسه.

(٢) سواءً ألغيت اليوم أو غداً أم لم تُلغَ الطائفيّة السياسيّة، أليس من الضروري الكفّ عن ممارسة سياسة المحاصصة الطائفية على مستوى الفئات التي لا تخضع قانوناً للكوتا الطائفيّة؟

(٣) أليس من الضروريّ وضع قانونٍ للإنتخابات يضمن عدالة التمثيل البرلماني؟

(٤) أليس من الضروريّ أيضاً إنجاز كتب التربية المدنيّة بشكلٍ سليم وكذلك الكتاب الموحّد لتاريخ لبنان؟

(٥) أليس من الضروري العمل لأجل إبداع ثقافة لبنانيّة عربيّة لا تتغرّب ولا تتسمّر في التقليد. تعمل لوحدة النسيج اللبنانيّ الاجتماعيّ ولا تخاف من الاختلافيّة والآخريّة والغيريّة والنسبيّة؟

في امتداح الآخر
.. تأسيساً للطائفيّة

لماذا يكثر الكلام اليوم، في الندوات والمؤتمرات والدراسات والمقالات، حول مقولة «الآخر»؟ لربما أن من الأسباب ما هو متعلّق بتنامي الأصوليّات الدينيّة والمذهبيّة والعرقيّة. ففي العالم أكثر من منطقة تتاجّج فيها النزاعات الدينيّة والعرقيّة. ومن الواضح أن الاختلاف في النظرة إلى «الآخر» إذا تحوّل من رفض مُضمَر إلى رفضٍ مُعلَن، قد يؤدّي إلى تنابذٍ متبادَل، ومن ثم إلى نزاعٍ عنفيّ.

ولربّما أيضاً أن من أسباب رواج البحث في مقولة «الآخر» ما يعود إلى ظاهرة العولمة. فمن سمات هذه الظاهرة السعي الضروريّ لتغيير النظرة التقليديّة للآخر لاستيعابه في منظومتها. فاشتداد ترابط الناس الحتميّ بعضُهم ببعضٍ، يحمل هؤلاء، كذوات مختلفة، لأن يواجهوا معاً، وفي وقت واحد، قضايا واحدة أو متشابهة. من هنا جاءت ضرورة البحث عن أشكال جديدة من التفاعل بين الأنا والآخر ينتهي الناس ضمنها إلى تجاوز هويّاتهم الخاصة نحو مواطنة جديدة، فوق قوميّة، تتناسب مع العالم الكونيّ الجديد. كل ذلك يبدو تبريراً منطقياً، لا بل بديهيّاً، لإعادة بحث علاقة الذات بالآخر، والـ «نحن» بالـ «هم»، والقريب بالبعيد، وأبناء البلد بالغريب.

وبالعودة للتاريخ المعاصر لقراءة سيرورة جدليّة الذات والآخر تظهر أمامنا بسرعة ووضوح أوضاع كانت قائمة، وبعضها ما زال راهناً، حيث احتلّت تلك الجدليّة مراكز الصدارة في الفكر الاجتماعيّ والسياسيّ.

ألم تكن تلك الجدليّة هي الإشكاليّة المركزيّة في عصر النهضة العربيّة، حيث طغت على تفكير النهضويين مُساءَلة الذات عن أسباب تقدّم الغرب

وتأخر الشرق، وعن خصوصية الحضارة الغربية – المسيحيّة وخصوصيّة الحضارة العربية – الإسلامية وعمّا يمكن استعارته أو رفضه من الغرب الذي طرح نفسه مثالاً شمولياً يجب أن يسود أو أن يُحتذى به؟

وفي حقبات الاستعمار الاوروبيّ المباشر للعالم الثالث شرّع الأوروبيّون استعمارهم على فرضيّة فرز الأقوام إلى «متخلّفين» و «متحضّرين»، «قاصرين» و «بالغين»، «أمّيّين» و «مثقّفين»، وبالنتيجة، «عبيد» و «أسياد».

وحالياً، تشغل، وبحدّة متفاقمة، بالَ الدول الصناعيّة المتقدمة مسألةُ كيفيّة التعامل مع العمّال المهاجرين، فيما تزداد حاجة تلك الدول الى اليد العاملة الأجنبية، يتضاعف رفض شعوبها لقبول هؤلاء «الآخرين»، المختلفين ثقافياً واجتماعياً ودينياً وعرقياً، وبالتالي دمج هؤلاء الغرباء في المجتمعات التي حلّوا فيها ضيوفاً لا يُستغنى عنهم، ولا مناص من نبذهم.

أما أطرف ما نقرأ، بين الحين والآخر، ما يطلع علينا به بعضُ مثقّفي بلدنا، من جهابذة التنظير للتعدّدية والخصوصيّة، والاختلافيّة، والغيريّة، واللبننة، والوطنية، متسلّحين بأحدث مكتشفات العلوم السوسيولوجيّة والانتروبولوجيّة، ممتشقين مقولة «الآخر» في خدمة ترسيخ الطائفيّة القائمة.

ومما يقولون ويزعمون: لا تستقيم الأنا والذات من دون وجود الآخر. فالآخر هو ضرورة لوعي الذات جوهرَها وهوّيتها. أنت تحدّد ذاتك بتحديد الآخر. أنت تحقّق أصالتك باكتشافك اختلاف الآخر عنك. لذلك، فكل دعوة إلى التوحيد، والانصهار، والاندماج، وإلى ترسيخ هويّة ثقافيّة واضحة المعالم ومُعترَف بها ومقبولة، إنما هي دعوة مشبوهة. هي مشبوهة لانها تؤدّي إلى الذوبان، وإلى تشويه الشخصية الفريدة والمستقلّة.

فما هو المطلوب في زعم هؤلاء؟ المطلوب أن يبقى لبنان على ما هو عليه:

مختبراً فريداً ونموذجيّاً لممارسة الصيغة الطائفيّة...

لو قال هؤلاء: إن من الخطأ التعامي عن الاختلاف وبالتالي تسطيح جميع النتوءات. لو قال هؤلاء: إن «الطوائفيّة»، أي عدم السعي لإلغاء الطوائف، هي من جهة، واقع في العديد من المجتمعات، وهي من جهة أخرى، مصدر غنى وتنوّع... لو قال هؤلاء: إن الوحدة، على ضرورتها، يجب ألا تشترط إلغاء التنوّع والتعدّدية ضمن حدود وشروط تضمن عدم تشرذم شعب وتفكيكه...

لو قال هؤلاء ذلك لما شكّل تنظيرهم عن وجوب وجود الآخر مشروعاً مشبوهاً.

لكن امتداحهم الآخر، على هذا الشكل، وبهذه المنطلقات، إنما هو محاولة تأسيس «لطائفيّة» سياسيّة ودستوريّة واجتماعيّة لا تخدم حتى التعدّدية، بل تؤدّي إلى الإنقسام والتقوقع، والإنعزالية، تمهيداً إلى انتحارٍ جماعيّ، وفي أحسن الأحوال إلى غربة وتغريب.

وأخطر ما في خطاب «امتداح الآخر»على لسان هؤلاء هو عدم وعيهم، أو تغاضيهم عن التباسات جدليّة «الذات» و«الآخر». ومن الإلتباسات البديهية:

– أن «الآخر» الذي يتحدّثون عنه، هو في معظم الاحيان «صورة» عن الآخر. ولكونه صورة، فقد تكون تلك الصورة مشوَّهة، وبعيدة كل البعد عن الآخر الواقعيّ والموضوعيّ.

– وأن صورة الآخر، لأنها مرسومة من «الذات»، قد تتعرّض في معالمها، إلى الاختزال والتحويل والطمس.

– وأن عمليّة الاختزال والطمس تساعد على «التنميط». ولا بدّ من أن يحتوي التنميط على قدر كبير من التجريد. ومن منا لا يقع في فخّ تنميط الآخر بشكل مجرّد ومختزل، كأنْ نقول مثلاً: المسلمون كذا على كذا،

والمسيحيّون كذا وكذا... وننسى أن ذلك يقودنا، واقعياً إلى «جهل الآخر» فيما نعتقد أننا نجحنا في حصره، وتحديده، ووصفه، ومعرفته.

وحتى لا يقودنا «امتداح الآخر» بهذه الطريقة إلى ذمّ الآخر وجهله، لاحتوائه أو رفضه في نهاية المطاف، علينا أن نناضل للوصول الى «الحياد المعرفيّ».

والحياد المعرفيّ ليس تنصّلاً من الالتزام. بل هو الطريق الى المعرفة الحقيقية. والحقيقة، لكونها شجاعة ترفض كل أنواع المساومة، هي وحدها التي تحرر.

طائفيّاً تكون...
أو لا تكون!

جواب على سؤال طرحته جريدة «المستقبل» على بعض المثقّفين «حول مواقف المثقّف من الظواهر الطائفيّة في لبنان منذ ربع قرن»:

إن هذا السؤال يتضمن شقيّن: الأول يتعلّق بدور المثقّف، بشكل عام، في قضايا مجتمعه، والثاني يتعلّق بدور المثقّف اللبنانيّ في مسألة الطائفيّة.

في ما يتعلّق بالشقّ الأول فإن السؤال ينطوي على تأكيد ضمنيّ هو أن للمثقّف حتماً دوراً يلعبه، أو يجب أن يلعبه، لا سيما فيما يتعلّق بقضايا المجتمع العامّة والمصيريّة.

اما بالنسبة إلى دور المثقّف في المجتمع فإنها مسألة لم تزل مطروحة للنقاش ما بين المثقفين أنفسهم، غرباً وشرقاً. أذكّر ببعض المساهمات التي تابعناها بشغف لأمثال: انطونيو غرامشي، وجوليان بندا، وجان-بول سارتر، وادوارد سعيد، وهشام شرّابي، وغيرهم.

على أيّ حال، وسواء اعتُبر المثقّف «تقنيّ» المعرفة، أو ملتزماً، أو متواطئاً، أو حياديّاً، أو مرتزقاً، أو بوق السلطة القائمة، أو معارضاً، أو صاحب فكر نقدي... فإن هناك شبْه إجماع على أن تُناط بالمثقّف وظيفة الوعي، وعي ما تعيشه فعلاً الجماعة، وما تعانيه، وما تصبو إليه، والتعبير عن هذا الوعي إبداعاً وابتكاراً وتجاوزاً على كل المستويات.

أما ما فعله، المثقّفون اللبنانيّون وما لم يفعلوه، في الربع الأخير من القرن المنصرم، وفي المسألة الطائفيّة بالتحديد، فإني اكتفي بالملاحظات الآتية حول هذه المسألة:

١- إلتحقَ معظمُ مثقّفينا، أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، بطوائفهم

وساهموا في تبرير مواقع أمرائها ومصالحهم ومدافعهم. والآخرون، بعضهم إرتبك فصمت، وبعضهم الآخر خاف فهاجر.

٢- مثقّفو الأحزاب الطائفيّة، منهم من ترسّخ في قناعاته فتربّع على عرش السلطة الفكريّة المؤتمنة على التراث والأصالة والهويّة والخصوصيّة والفرادة والرسالة الخالدة. ومنهم من عاد، بوعيٍ جديد، إلى أصوله، وانزوى، كما الإبن الضالّ، في دفء بيته الأبوي.

٣- أما مثقّفو الأحزاب العلمانيّة فمعظمهم، وتحت ضغط أولويّات الحسم العسكري، وحتميّات المرحلة، تكتيكياً واستراتيجياً، لم يستطع أن يتوقف، في لحظة وعي، لإجراء جردة حساب نقديّة وتقويميّة.

٤- وثمة مَن، بحسّ نبويّ، ظلّ واقفاً بعكس التيّار الجارف، تارةً يقول: «اذهبوا وقولوا لهذا الثعلب»... وطوراً يحمل سوطه ويردّد: «بيتي بيت صلاة، وأنتم جعلتموه مغارة للّصوص»...

أما بعد الطائف، حين انتقلت الطائفيّة من ميثاق شفوي الى دستور مكتوب (وقد ابتغى صانعو اتّفاق الطائف من إعادة التوازن في توزيع السلطة أن تكون مرحلة عابرة لإلغاء الطائفيّة)، فكأنّ الزمان قد تجمّد وشغلتنا مقولة أولويّة إزالة الطائفيّة من النفوس أم من النصوص.

وما زالت الطائفيّة تتصدّر النصوص وتتقعّر في النفوس. والغائب الأكبر في المرحلة الراهنة هو المثقّف. فالحيّز الثقافيّ مهمّش إلى أقصى الحدود (على الرغم من احتفاليّة «بيروت عاصمة عربية للثقافة»). والدليل الأوضح على هذا الأمر هو وضع الجامعة اللبنانية الوطنيّة التي باتت مؤسّسة كبيرة تفقّس، عنوةً، طائفيّين (مع احترامي للأساتذة، فيها، الشرفاء واللاطائفيّين). والمثقّفون، لاهثين وراء لقمة عيشهم، يرضخون، بالترهيب أو الترغيب، لابتزاز «أن تكون طائفياً أو لا تكون»...

وثمّة من بقي واقفاً بعكس التيّار. يعمل لإزالة الطائفيّة من دون إلغاء الطوائفيّة. يجرؤ على الحديث عن العلمانيّة ولو اتّهمه أهل بيته بالكفر والزندقة. فإن كان ملحداً - وهو حق من حقوق الإنسان - فهو مؤمن بالإنسان وملتزم بجميع قضاياه المشروعة. وإن كان مؤمناً بالله، فإن إيمانه هذا يقوده إلى الإنسان، قيمةً وكرامةً ومساواة، ولكونه إنساناً «حاف»، من دون أن يضيف إلى قيمته قيراطاً واحداً دينٌ أو طائفةٌ أو مذهبٌ.

الطائفيّة
بين النفوس والنصوص

«النفوس قبل النصوص»...

طالما سمعنا هذا المَثَل – الحكمة يُردّد كل مرّة يُطرح مشروع تغييريّ يطال بُنْيةً أساسيّةً في مجتمع قائم، وبحيث أنه لو تغيّرت تلك البُنْية أحدثتْ نوعاً من الخلل، أو اللاتوازن، أو أقلّه الارتباك والخوف والقلق في إيديولوجيّة الناس السائدة.

والمثل يعني أن الإصلاح، أو التغيير، يجب أن يطال أوّلاً الذهنيّات والنفسيّات، ومن ثمّ يُترجَم تغييراً في البُنى التنظيميّة والقوانين.

من القضايا التي تدخل في متاهات هذه الجدليّة قضيّة إلغاء الطائفيّة في لبنان. إننا نسمع العديد من المسؤولين. في الدين والدنيا، يردّدون على مسامعنا، كل يوم، شجْبَهم للطائفيّة، وضرورة إلغائها. إنما يضيفون – حرصاً على حفظ توازن مجتمعنا وضمانةً لوحدة أبنائه وسلام طوائفه وسلامة جسمه – أنه علينا تغيير الطائفيّة في النفوس قبل المباشرة بتغييرها في النصوص. لذلك، بات لزاماً علينا كشف وفضح ما يتستّر وراء هذه الجدليّة من نوايا مبطّنة، ذلك لأننا نُصدَم كل يوم برؤية الطائفيّة تتفشّى في النفوس، وتستشرس، حتى باتت كوَرمٍ خبيث، من الملحّ إلحاحاً شديداً إستئصاله قبل أن يقضي على سلامة أجسادنا ونفوسنا.

ويبدو أنّه من مصلحة الأقليّة، وعلى حساب الأكثرية الصامتة، أن يبقى هذا الداء الخبيث في النفوس وبالتالي في النصوص.

ممّ نخاف لو أزلنا، أولاً، الطائفية من النصوص، ولو قبل أن يتسنّى لنا أن نزيلها كليّاً من النفوس؟ هل نخشى أن تقوم حرب طائفيّة، أم يخشون أن يفقدوا «فزّاعة الشعب الطائفيّ» التي يلوّحون بها كل مرّة أردنا الخروج من نفق الطائفيّة، حتى نبقى في خوفنا، ونتقوقع أكثر فأكثر في ظلمة النفق، قطعاناً ملتصقة بعضها

ببعض، متناسلة تعصباً وجهلاً، كحبّةِ رمل لأختها...

وإنْ سلّمنا، جدلاً، أنّ تغيير النفوس يسبق تغيير النصوص، فماذا فعلنا لكي يحصل التغيير المرجوّ؟

إنّ جميع الظواهر، على هذا المستوى، وفي جميع قطاعات الحياة المجتمعيّة، تشير للأسف إلى أن الطائفيّة تتعمّق أكثر فأكثر. وكأن شبح الخوف يسيطر على الجميع: الخوف من أن تفقد مكانك تحت الشمس، أي أن تفقد السلطة، أو بعضاً ممّا بقي منها، والتي تأتيك عن طريق انتمائك الطائفيّ. وما معنى هذا التشديد على «الديموقراطية التوافقيّة» والخشية من «الديموقراطية العدديّة»؟

من البديهيّ أن يخشى مَن مِنْ حقّه أن يخشى، في ظل الأوضاع الراهنة، الديموقراطية العدديّة. ففي غياب الأحزاب السياسيّة غير المذهبيّة، وعندما يصبح الانتماء الأول هو الانتماء الطائفيّ، وعندما لا يستطيع المرء أن يحصل على ما تؤهّله الحصولَ عليه كفاءتُه والجدارة في القيام بعمله، بل على ما تسمح له به تبعيّته المذهبيّة والعشائرية والعائلية وحسب، كيف يمكن أن تبقى الثقة قائمة بالديموقراطيّة العدديّة؟..

إن الظواهر التي تشير الى استشراس الطائفية عديدة، ولم يبقَ لبنانيّ واحد يحتاج الى أمثلة وبراهين ليقرّ بصحّة هذا التأكيد.

فما العمل إذن؟

لربما أن أقلّ ما يجب فعله هو، كلّما سمعنا خطاباً يدعو إلى إزالة الطائفيّة في النفوس قبل النصوص أن نشتبه بقائله، وأن نسأله من ثمّ: وماذا فعلْتَ لتزيل الطائفيّة من النفوس؟

وأضعف الإيمان، وقبل أن ننحدر إلى قعر الهاوية، أن نعتبر كلّ مسلك طائفي بمثابة فعل مُنكر، ونأخذ بالحديث النبوي الشريف : «مَن رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإنْ لم يستطع فبلسانه، فإنْ لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

كي يُثمر الزواج
عائلةً وطنيّةً واحدة

إنّ «مشروع الزواج المدنيّ الإختياريّ» الذي اقترحه فخامة الرئيس الياس الهراوي، وأقرّه، في ١٨ آذار ١٩٩٨، مجلسُ الوزراء بغالبيّة ٢١ وزيراً ومعارضة ٦ وامتناع واحد عن التصويت، شكّل، حتى كتابة هذا المقال (أي بعد أيام قليلة من تاريخ إقراره) حدثاً مهمّاً، لا بل استثنائياً في هذا العقد الأخير من القرن، على مستوى تاريخ لبنان. وهو حدث استثنائي بمضمونه، وبإقراره من مجلس الوزارء، وبغاياته، وبردّات الفعل المختلفة حوله.

لذلك، لا بدّ من أن نتوقف عنده لنستخلص ما يمكن استخلاصه حتى الآن من عِبَرٍ ومدلولات تتعلّق بعمق حياتنا اللبنانيّة إجتماعياً وسياسياً، حاضراً ومستقبلاً.

لربما يكون هذا الحدث هو الحدث الأوّل، بعد إجتماع الطائف، وقد عنى جميع اللبنانييّن وأحدث ردّات فعل متعارضة، واشترك بالتعبير عنها الجميع، كلٌّ بطريقةٍ ما، وبعدد قليل من الأيّام. والتعبير عن ردّات الفعل هذه أخذ مساحةً كبيرة، في جميع وسائل الإعلام. لذلك سننطلق من «نَمْذجة» الردود التي نشرتها الصحف اللبنانيّة لنستخلص ما يمكن أن نستخلصه من عِبَر.

حول أصحاب الردود

من المُلاحَظ:

١. أن رجال الدين المسلمين والهيئات الدينيّة الإسلاميّة كلّهم عارضوا كلياً، وبشدّة، المشروع.

٢. رجال الدين المسيحيّون بقوا شبه صامتين. عدد ضئيل جداً منهم عبّر عن رفضه الزواج المدنيّ، من منطلق دينيّ مسيحيّ دون أن يتّخذ موقفاً حاسماً من المشروع، إلى أن صدر موقف رسميّ من بكركي يعارض هذا الزواج المدنيّ، لأسبابٍ دينيّة، وكي لا يعارِضَ الموقفَ الإسلاميّ فيَحدثَ انقسام في البلد.

٣. أما السياسيّون المسلمون فإن قسماً منهم لزم الصمت. والقسم الآخر، بعضُه عارضَ والبعضُ الآخر أيّد بتحفّظ. المعارضون هم المقرّبون إلى الكتلة الوزاريّة المعارضة، أو المقرّبون إلى بعض الهيئات الدينيّة الإسلاميّة المعارضة. والمؤيّدون مقرّبون إلى التكتلات الوزاريّة–النيابيّة المؤيّدة.

٤. السياسيّون المسيحيّون، اختار معظمهم التريّث ما عدا عدد قليل أيّد مشروع الزواج المدنيّ الإختياريّ لكنه رفض ربطه بإلغاء الطائفيّة السياسيّة.

٥. «الأفراد» (خاصة: الجامعيّون، الفنّانون، الطلاب، نساءً ورجالاً)، رحّبوا ترحيباً كبيراً بالمشروع. ما عدا نسبة لا تتعدّى الـ١٥ بالمائة تحفّظت على المشروع. ويُلاحَظ أن نسبة المسيحيين، في هذه الفئة المؤيّدة بلغت ٦٠ بالمائة.

٦. يبقى أن فئةً أخيرة لم تعبّر صراحةً عن تأييدها أم عن رفضها بل أشارت فقط إلى الخلفيّات «المفترَضة» للمشروع ووضعتها، عموماً، في إطار «البازار السياسيّ»، و«المماحكات السياسيّة»، وخاصة «تصفية حسابات سياسيّة».

حول مضمون الردود

ماذا كانت مضامين ردود الفعل والآراء؟

١. معارضو المشروع

أ-الزواج المدني الإختياري يتعارض مع الدين

الزواج دون التقيّد بالشروط الشرعيّة هو علاقة زنا – هو إقرار للزنا في طريقة قانونيّة – يشكّل تحدّياً عنيفاً للشرع الإسلامي – هو عدوان على الشرائع الإلهيّة – هو دعوة إلى الناس ليخرجوا عن أديانهم – يؤديّ إلى التحلّل من الضوابط والقوانين والشرائع والأوامر والنواهي الإلهيّة – إنه زواج مخادنة – المتزوجون مدنياً يعيشون في حالة الخطيئة ولا يحقّ لهم قبول الأسرار لأنهم يُعتبرون عائشين في حالة تسرٍّ علنيّ – يُعتبر خروجاً على تعاليم الكنيسة وهو مرفوض كنسياً وغير مسموح به في لبنان.

ب-استفزاز للمشاعر الدينيّة

يشكّل استفزازاً غير مبرّر لفئة أساسيّة من الشعب اللبنانيّ – يسيء إلى مشاعر المسلمين المؤمنين – يشكّل استهتاراً بالمشاعر الدينيّة.

ج-يمسّ الوفاق الوطني

تهديد للوحدة الوطنيّة والسِلْم الأهليّ – يمسّ روحيّة الوفاق الوطني – هو مشروع فتنة – مشروع فتنة عمياء – إثارةُ فتنةٍ نائمة.

د-يهدّد المجتمع والأسرة

يفسّخ المجتمع والأسرة وهو ليس من طبيعة المجتمع اللبنانيّ – يزيد في الفوضى والإرتباك والاختلاط العشوائي والفساد الإجتماعي وحالات التفكك العائلي وفقدان المناعة الخلقيّة والأصالة الإجتماعية وينمّي الممارسات الغرائزيّة.

٢. مؤيّدو المشروع

أ-خطوة في وقتها

لا أطرح السؤال على نفسي لأنني أعيش في نهاية القرن العشرين ونحن تأخّرنا على هذه المسألة – أن يجيء متأخراً خيرٌ من أن يتأخر أكثر أو ألاّ يأتي إطلاقاً – كان يجب إقرار الزواج المدنيّ منذ بداية هذا القرن أو منذ القرن التاسع عشر – سيظل دائماً لمعارضيه في توقيتٍ غيرِ مناسب.

ب-لا يتعارض مع الأديان

يحصّن جوهر الدين من غير المؤمنين الذين يتمنطقون بزواجٍ دينيّ يشكّل خضوعُهم القسريُّ له مسّاً بالإيمان الصحيح – ليس ضدّ الدين كما يريد البعض أن يصوّره – يساعد على إظهار الملتزمين دينياً – لا يمسّ قناعات المتمسّكين بالدين – يعكس مظهراً حضاريّاً وليس إلحادياً – لا يعني إطلاقاً نبذ الأديان – أنا متزوج مدنياً، وأولادي أيضاً. ولا أعتبر الزواج المدنيّ إعتداءً على المعتقدات الدينيّة (نائب ووزير سابق).

ج-خطوة تدعم الوحدة الوطنيّة

دعامة كبرى في بناء الوحدة الوطنيّة – خطوة إيجابيّة وطنيّة كبيرة – يجتاز اللبنانيّ به أكثر من حاجز – يجمع بين اللبنانييّن ولا يفرّق بينهم – خطوة إلى الإنصهار الوطنيّ – يؤكّد مواطنيّة اللبنانيّ.

د-يمهّد لإزالة الطائفيّة

أحد الثقوب التي تحفر جدار البناء الطائفيّ في لبنان – مِفْصل صراعيّ بين أجيال نخرتْها سوسةُ الطائفيّة والمذهبيّة–خطوة جريئة تحول دون تكريس الطائفيّة والمذهبيّة – لمواجهة هذه الهجمة الطائفيّة التي يتخبّط بها المجتمع – أتمنّى أن يُصيب الذين ينزعجون من هذا القرار مزيدٌ من «المغص» والقهر، فلينقهر ولو مرّة المنتشي دائماً بالطائفيّة –

أوافق عليه وخصوصاً من أجل صحة طفلي (...) النفسيّة والإجتماعيّة وحتى لا يتحوّل مقاتلاً طائفياً بعد عشرين سنة – يساهم في ولادة لبنان غير طائفي وربما يكون أهمّ حدث في الشرق الأوسط منذ قيام اسرائيل كردّ مفحم صارخ وحضاريّ على صيغة الكيان العنصريّ الصهيونيّ – الخطوة الأولى برحلة الألف ميل لإلغاءِ الطائفيّة السياسيّة.

هـ– يرسّخ الديموقراطيّة والعدالة والمساواة والحريّة

إنّه حريّة من الحريّات الأساسيّة – ضرورة كحقّ عام يسبق الحقّ الشخصيّ – أنا كإمراة من دعاة المساواة، وهذا العقد المدنيّ يحقّق مساواة المرأة بالرجل – انتصار للحريّة والعدالة – يطرح مسألة الحريّة: هل الإنسان في لبنان حرّ أن يختار، أم ان الطوائف تختار عنه – يساعد على المساواة بين المواطنين – يساوي الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات.

و–من حقوق الإنسان

خطوة أساسيّة على طريق وفاء لبنان بالتزاماته الدوليّة بموجب المعاهدات والاتفاقات التي أبرمها – حقّ أساسيّ من حقوق الإنسان – ينسجم مع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

ز–يُنصف غير المؤمنين

يوقف مهزلة إمكان إجراء الزواج مدنياً خارج لبنان – يكفل حريّة المعتقد لغير المؤمنين – يحترم حقوق غير المؤمنين.

ح–يُنصف المتزوّجين مدنياً

المتزوّجون مدنياً يشكلون في لبنان طائفة قائمة يحقّ لأفرادها أن يكون لهم قانون مدنيّ.

ط–أهمّ إنجاز

مطلبُ الأجيالِ الجديدة – مِن أهمّ الإنجازات التي عرفها لبنان – هو أكبر هديّة قدّمها الرئيس الهراوي إلى الناس وإلى الأجيال الجديدة.

أمّا بعد...

أمّا بعد... إنّ القول بأنّ الزواج المدنيّ يتعارض مع الدين قد يكون صحيحاً في بعض وجوهه. ولكن، إذا نظرنا إلى مبادئ الدين، لا سيما المبادئ الأساسيّة، من جهة أخرى، فهل يرضى الدين عن الوضع الطائفيّ القسريّ القائم؟ هل الدين يفرض ذاته على الإنسان قسراً؟ أليس من مبادئه: لا إكراه في الدين؟ ألا يقول سبحانه وتعالى: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»؟ أليست حريّة المعتقد أمراً مسلّم به على مستوى العالم كلّه؟

لو كان الأمر يتعلّق بفرض قانون مدنيّ إلزاميّ وقسري لقلنا: إنه مسٌّ بالحرية، علماً بأن العديد من الدول فرضت على جميع المواطنين الزواج المدنيّ، على أن يعقد من يؤمن زواجاً دينياً ثانياً بموجب معتقده وإيمانه... لكن الامر يتعلّق بزواج مدنيّ اختياريّ...

إن المشكلة الحقيقيّة لا تكمن، فعلاً، لا «بالتوقيت المناسب والملائم» ولا برجال الدين. فإن لم تجتمع الإرادات السياسيّة على إزالة النظام الطائفي فلن يأتي يوم يكون مناسباً وملائماً لأي مشروع كهذا. ففي العام ١٩٥٢ طالبت نقابة المحامين في بيروت بإلغاء المحاكم المذهبيّة وأدّى الأمر بها إلى اللجوء للإضراب من أجل تحقيق هذه الغاية، بعد أن دبّت في هذه المحاكم الفوضى. ولم ينجح الأمر. فهل يلقى المشروع الحالي مصيراً مشابهاً لمصير محاولة ١٩٥٢؟

أمّا بالنسبة لرجال الدين: فمعظمهم «مغلوب على أمره»... نعم ...هناك رجال دين قدّيسون، وَرِعون، يخافون الله، ولا يتسلّطون على الناس، ولا

تستعبدهم قوّة المال. هؤلاء «يعانون» – بكل معنى الكلمة – مشكلةً ضميريّة: أن يضطّروا مرغمين على أن يقوموا بإعطاء «سرّ» الزواج المقدس، في الكنيسة، لطالبَي زواج لا يؤمنان، لا بالله، ولا بكنيسته. أليس ذلك «انتهاكاً للقدسيّات»؟!

وهناك القسم الأكبر الذي ليس له إلاّ ان «يُطيع» رؤساءه الأعلَيْن، ولا يملك أيّ مبادرة، أو حريّة في الإجتهاد، أو في إعطاء رأي آخر ضمن «تعدّديّة مقبولة».

يبقى الفريق الثالث، وهو الأقلّ عدداً، لكنّه الاكثر فعاليّة. إنّه الفريق المرتهن لسلطة السياسيّين، ويجد مصلحة في ارتهانه هذا. فالسياسة سلطة. والسلطة ترتكز، أساساً، على المال. والسلطة القائمة في لبنان أساسها النظام الطائفيّ، فإنْ زال زالت. وإنْ بقيتْ تقاسموا «مغانمها».

وليست المشكلة الحقيقيّة أيضاً في أن يكون هذا المشروع يطلّ على اللبنانيّين ويُسوّق في ظروف «ملتبسة» كما يزعم البعض: لعبة من ألاعيب الطبقة السياسيّة – تصفية حسابات سياسيّة – بازار سياسي – موقف مُعلَن يبطن موقفاً آخر غير مُعلن – عمليّة ابتزاز ومزايدة للحفاظ على وضع قائم: أطلب منكَ الموافقة على مشروع الزواج المدني... ترفض، وتطلب منّي الموافقة المسبقة على إلغاء الطائفيّة السياسية... أتخلّى عن مشروع الزواج المدنيّ، وتتخلّى أنت عن تطبيق إلغاء الطائفيّة السياسيّة. ويبقى الوضع القائم سيّد الموقف...

هذه «الإلتباسات» ليست مشكلة حقيقية: فسرعان ما تنجلي حقيقتها، الواحدة بعد الأخرى، ويُصار آنذاك إلى بحث الموضوع الرئيسيّ بمنأى عن كل الإلتباسات والذبذبات الجانبيّة.

أين المشكلة إذن؟

المشكلة الأساسيّة هي في عدم الرغبة باستحداث أيّ مشروع من شأنه أن يساهم في إلغاء الطائفيّة في النظام اللبنانيّ. ومشروع الزواج المدني هو خطوة على طريق إلغاء الطائفيّة.

ما يهمّنا قوله اليوم

١. إن ردّات الفعل على مشروع الزواج المدنيّ، لا سيما تلك التي صدرت عن رجال الدين والهيئات الدينيّة، تدلّ بوضوح كم أن المسألة الطائفيّة قد أصبحت، عندنا، متفشّية، حتى التورّم المرضيّ الخبيث، في العقول والذهنيّات والبُنى الإجتماعيّة، والمسلكيّات.

فلولا إحساس رجال الدين والسياسيّن الطائفيّن، بأن الشعب اللبناني بات «مستعداً» لتبنّي أي مشروع يزيل عنه كابوس الطائفيّة لما سمعنا وشهدنا هذا التحرّك الهستيري لإيقاف المشروع و«سحبه فوراً من التداول». لم يشهد، قبل ذلك، تاريخنا مواقف متزمّتة، متصلّبة، غاضبة، مؤثّمة، مبالغة، محرّفة كتلك التي شهدنا. فهل يُعقل أن يُتّهم هذا المشروع بأنه فتنة، ودعوة إلى الإنحلال، وإلى تفكيك العائلة، وأنه كفر، وخروج عن الإيمان، الخ... إنه تصعيد تأثيميّ، تخويفيّ، ردعيّ، رُفع إلى حدّه الأقصى وعلى قدر الحدّ الذي بلغه الناس من قرف، ويأس، وإحباط من كل الممارسات التي تُغرقنا في وحول التطيّف.

٢. سواء نجح هذا المشروع في أن يُقرّ أم لم ينجح، فهو يشكّل علامة بارزة تؤرّخ لمسيرةٍ شعبيّة تخطو نحو الخروج من الطائفية. بعد اليوم، سيزداد خوف الطائفيّن، وسيزداد تشبّث الناس اللاطائفيين بقناعاتهم.

٣. بعد أن تهدأ النفوس، لا بدّ من أن يرسم اللاطائفيّون استراتيجيّة الخروج من النفق المظلم، وذلك:

– بإسماع صوتهم كلما سنحت الفرصة.

– بأن يشرحوا، بوضوح، وبعمق، وبإيجابيّة، للرأي العام حسنات إلغاء الطائفيّة في كل أبعادها. وبأن يردّوا على أطروحات الطائفيّين المضلّلة.

– وخاصة: ألاّ يَدَعوا من اعتادوا على «الاصطياد بالماء العكر»، ومن «لا يسودون إلاّ إذا فرّقوا»، ومن لا يحققون مصالحهم الضيّقة والمشبوهة إلاّ إذا دفعوا الناس إلى الإحباط... ألاّ يَدَعوا هؤلاء يؤثرون عليهم سلباً. بل فليجعلوا ممّا حصل ويحصل حافزاً لإكمال مسيرتهم نحو بناءِ وطنٍ موحّد، منصهر، متسامح، مفتوح الآفاق.

IV

وحدة الكنائس ومصداقيّة الشهادة

١ - الكنيسة في وحدتها وانشقاقاتها

نؤمن «بكنيسة واحدة، مقدّسة، جامعة، رسوليّة»... هذا هو إيمان جميع المسيحيين، باختلاف كنائسهم وطوائفهم، غرباً وشرقاً، وهو ما نصّ عليه دستور الإيمان وقد سمّي بالنيقاوي - القسطنطيني لأن قسماً منه وُضع في المجمع المسكوني الاول الذي انعقد سنة ٣٢٥ في نيقية، ثمّ أُكمل في المجمع المسكوني الثاني الذي انعقد سنة ٣٩١ في القسطنطينية.

إذن، الكنائس، في وجهٍ من وجوهها، هي واحدة، غير منقسمة. والوحدة تتجلّى هنا بإيمانها، جميعها، بمسيح واحد، وحسبما ورد في رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس:

«فأناشدكم إذاً، أنا السجين في الربّ، أن تسيروا سيرةً تليق بالدعوة التي دعيتم إليها، سيرةً ملؤها التواضعُ والمحبة والصبر، محتملين بعضُكم بعضاً في المحبة ومجتهدين في المحافظة على وحدة الروح برباط السلام. فهناك جسدٌ واحدٌ وروحٌ واحدٌ، كما أنّكم دُعيتم دعوةً رجاؤها واحد. وهناك ربٌّ واحد وإيمانٌ واحد ومعموديّةٌ واحدة، وإلهُ واحد أبٌ لجميع الخلق وفوقهم جميعاً، يعمل بهم جميعاً وهو فيهم جميعاً» (أفسس / ٤: ١-٦).

كما علّمنا بولس الرسول أيضاً أن الكنيسة جسد واحد، رأسها المسيح، والمؤمنون به هم أعضاء هذا الجسد الواحد، أعضاء بعضهم لبعض.

إلاّ أن الوجه الآخر للكنيسة، اليوم، هو أنها أيضاً منقسمة. فالكنيسة هي أسرة روحية منظورة. هي مؤسّسة ترتكز عل أنظمة ومعتقدات وتقاليد وسلطة هرميّة، وبالتالي فيها خِدَمٌ متنوّعة (وهي ما يسميها بولس الرسول «مواهب»): من الأسقف، إلى الكاهن، إلى الشماس، إلى الواعظ، إلى المرنّم، إلى ما يسمّى اليوم علمانيّ أو إكليريكي).

والكنائس هذه، المنظورة، هي كنائس محلّية، تجذّرت في بيئات مختلفة، واحتوت على تراثات وثقافات وطقوس متعدّدة. كما عبّرت أيضاً عن إيمانها بطرق مختلفة وتجسّدت سوسيولوجياً وتاريخياً فاتخذت شكل طوائف...

هذه الكنائس المنظورة هي التي نسمّيها منقسمة والمطلوب توحيدها.

إلاّ أن وجه الكنيسة «المنقسم» ليس حديث العهد. هو اليوم، وعلى الرغم من جميع محاولات الوحدة، على مرّ التاريخ، أكثر انقساماً من أي وقت مضى. لذلك أصبحت مسألة توحيد الكنائس أكثر إلحاحاً ممّا قبل.

الإنقسامات في الكنيسة تعود إلى أيامها الأولى.

فها هو بولس الرسول يقول في رسالته الأولى إلى أهل قورنتس: «أُناشدكم، أيّها الأخوة، باسم ربّنا يسوعَ المسيح، أن تقولوا جميعاً قولاً واحداً وألاّ يكون بينكم اختلافات، بل كونوا على وئام تامّ، في روح واحدٍ وفكرٍ واحد. فقد أخبرني عنكم، أيّها الأخوة، أهلُ خُلُوة أنّ بينكم مخاصمات، أعني أن كل واحدٍ منكم يقول: «أنا لبولس» و «أنا لأبولّس» و «أنا لصخر» و «أنا للمسيح». أتُرى المسيح انقسم؟» (١ قورنتس / ١: ١٠-١٣).

لذلك فالسيّد المسيح، مستبقاً الإنقسامات ما بين رسله وتلاميذه وفي كنيسته، ما انفكّ في حياته يدعو رسله ليكونوا واحداً.

ففي عشائه الأخير مع تلاميذه قال لهم:

«أثبتوا فيّ وأنا أثبتُ فيكم.
وكما أن الغصن، إنْ لم يثبت في الكرمة
لا يستطيع أن يثمر من نفسه
فكذلك لا تستطيعون أنتم أن تُثمروا
إنْ لم تثبتوا فيّ.
أنا الكرمة وأنتم الأغصان

فمن ثبتَ فيَّ وثبتُّ فيه
فذاك الذي يثمر ثمراً كثيراً
لأنّكم، بمعزلٍ عني
لا تستطيعون أن تعملوا شيئاً».
(يوحنا / ١٥: ٤-٥)

كما أوصاهم قائلاً:
«هذه هي وصيّتي
أحبّوا بعضُكم بعضاً كما أحببتُكم».
(يوحنا / ١٢:١٥)

وطلب إلى أبيه السماويّ قائلاً:
«فَلْيكونوا بأجمعهم واحداً:
كما أنّك فيَّ، يا أبتِ، وأنا فيك
فَلْيكونوا هم أيضاً فينا
ليؤمن العالم بأنّك أرسلتني».
(يوحنا / ٢١:١٧)

وتفاقمت، على مرّ العصور، الإنقاسامات في الكنيسة... وأسباب الإنقسامات عديدة، مترابطة ومعقّدة. منها أسباب ثقافيّة، وأخرى سياسيّة (أو كما يقال أيضاً بلغة اليوم جيو-بوليتيكيّة، أو جغرافية / سياسية) ومنها أيضاً أسباب عقائدية.

لقد درجت العادة على إظهار الأسباب العقائدية التي كانت وراء الإنشقاقات الكنسيّة. لكنّ الدراسات المعاصرة لها فضل كبير في إبراز الأسباب الأخرى، لاسيما الأسباب الثقافية التي كانت وراء الإختلاف في التعابير اللاهوتية التي أُعتبر بعضها «هرطقة عقائديّة».

لن ندخل، هنا، في تفاصيل الإنشقاقات الكنسيّة، بل نكتفي بتعداد أهمّها:

إن المجامع المسكونية السبعة الأولى التى أدانت الهرطقات العقائديّة المسيحية انعقدت عندما أصبحت المسيحية دين الدولة وعندما انتشرت المسيحية انتشاراً كبيراً وانتظمت في كنائس لها بطاركتها وأساقفتها وقوانينها.

جاءت تلك المجامع، من جهة، لتحدّد العقيدة المسيحية القويمة، ومن جهة أخرى انقسم المسيحيون بين مؤيّد لما قرّرته تلك المجامع ومعارض لتلك القرارات.

إلاّ أن ذلك لا يعني أن قبل تلك المجامع المسكونية السبعة لم تقم في الكنيسة هرطقات. لكن، طالما أن الكنيسة لم تكن بعد قد أصبحت دين الدولة، فإن آثار تلك الهرطقات لم تأخذ أبعاداً كبيرة. ومنها ما سوّي بسرعة على صعيد داخلي.

نذكر من تلك الهرطقات السابقة لتلك التي أدانتها المجامع المسكونية السبعة:

- **الغنوصية:** وقد ظهرت في القرنين الثاني والثالث وأنشأت أنظمة فكرية تخلط مذاهب يهودية أو وثنية بالعقائد المسيحية. اعتقدت بثنائية تطابق بين الشرّ والمادّة أو الجسد أو الأهواء، وبين الخير ومادّة «روحية» صادرة عن عالم آخر، وتقتصر فاعليّتها على بعض «المختارين» الذين اعترفوا بالعرفان (أو المعرفة السرّية) بانتمائهم إلى ذلك العالم «الآخر».
- **المانويّة:** وهي هرطقة غنوصية ذات طابع فارسي، ظهرت في بداية القرن الثالث في بلاد فارس. مؤسّسها هو ماني الذي بشّر في بلاد الهند وفارس حيث لقي معارضة من الكهّان الفرس فصُلب. تعليمه مزيج من البوذيّة والزرادشتيّة والمسيحيّة، وقد اعتبر نفسه المعزّي، وشدّد على

الثنويّة بين الخير والشرّ، النور والظلمة، وعلى رجوع جميع عناصر الظلمة إلى النور.

– **الألفيّة:** سميّت هكذا لأن الألفييّن اعتقدوا أن يسوع المسيح سوف يأتي عاجلاً ليؤسّس مملكة أرضية يملك فيها مع الأبرار وتدوم ألف سنة بناء على تفسير حرفي وسطحي لبعض آيات من الكتاب المقدس. والنصوص الأكثر مباشرة ووضوحاً والتباساً، في آنٍ معاً، هو الفصل العشرون من سفر الرؤيا، وخاصة الآيات الخمس عشرة الأولى منه، وبتحديد أكبر: الآيات ٤ , ٥ ,٦ .

ولقد أخذت الفكرة في البداية شكل انتظار قريب لمجيء السيّد، وشارك في هذا بعض الآباء الأوّلين وخاصة في جوّ الاضطهاد والضيق الذي عاشه المسيحيّون والذي كان يحتاج إلى تعزية ورجاء بفرح قريب، إلاّ أن الألفيّة أخذت شكلها الهرطوقي بصورة خاصة لدى ظهور المونتانية.

– **المونتانيّة:** مؤسّس هذه الهرطقة هو مونتانوس، وهو من فريجيا (وهي مقاطعة في آسيا الصغرى). ونظراً لاعتقاده أن حياة اعضاء الكنيسة الروحية والاخلاقية قد تدهورت كثيراً بسبب تأثير العالم السيء عليها، فقد أراد أن يرجعها إلى العصر الرسولي الأول بما فيه من نقاوة وحماس وحياة روحية ومواهب. وقد ادّعى أنه النبي الجديد الذي أوكل الله إليه هذه المهمّة فظهر مع امرأتين بريسكيلا ومكسيميلا وهم يبشّرون بقرب نزول أورشليم السماويّة من السماء ومجيء السيّد إلى فريجيا العليا، لتأسيس مملكته الارضية ذات الألف عام.

وكان يتكلم باسم الله شخصياً، مدّعياً أنّه جهاز الروح المعزّي ويحضّ الناس على حياة نسكية شديدة وعلى الابتعاد عن جميع ملذّات هذا العالم. واتّخذ مواقف شديدة صلبة فمنع الزواج الثاني منعاً باتاً، ولم يقبل في شركته الكنسية الذين سقطوا في خطايا ثقيلة مثل الزنى وانكار الإيمان وقت

الاضطهاد، ولو تابوا. ولقد أثّرت مواعظه تأثيراً كبيراً على سامعيه، فامتدّت هرطقته إلى مناطق مسيحية كثيرة وإلى خارج آسيا الصغرى لعدّة قرون.

– أمّا الإنشقاقات التي جاءت نتيجة تحديد المجامع المسكونية للعقائد المسيحية، فأوّلها تأسيس **الكنيسة النسطورية** بعدما حرّم المجمع المسكوني الثالث الذي انعقد في افسس، سنة ٤٣١، بدعة نسطوريوس القائلة بأنه لا يليق أن نسمّي العذراء والدة الإله، والتي فصلت في شخص المسيح بين إبن الله الكلمة الذي لم تقع عليه الولادة ولا بقيّة الصفات البشريّة مثل الجوع والألم، وبين الإنسان الذي وقعت عليه هذه الصفات.

رحّبت بلاد فارس بالنساطرة نكايةً بالروم. وفي سنة ٤٩٩ أُعلن رسمياً انفصال الكنيسة الفارسيّة التي تبنّت التعاليم النسطورية عن كنيسة الأمبراطورية البيزنطية. ومن فارس انتقلت النسطورية إلى الهند والصين وغيرها من البلدان المجاورة.

– بعد المجمع المسكوني الرابع الذي انعقد في خلقيدونية سنة ٤٥١ تأسّست الكنائس المسمّاة **لا خلقيدونية** (السريانيّة–القبطيّة–الحبشيّة–الأرمنيّة) سميّت تلك الكنائس أيضاً «**مونوفيزية**» لأنها اعتقدت بطبيعة واحدة في المسيح وعلى عكس الكنائس «**الديوفيزية**» التي تبعت تعليم المجمع الخلقيدوني القائل، بأن في المسيح طبيعتين إلهيّة وإنسانيّة، «بلا اختلاط، ولا تغيير، ولا انقسام، ولا انفصال»، «تؤلّفان كلتاهما شخصاً واحداً لا مقسوماً ولا مجزوءاً إلى شخصين...».

غير أن الحركة المسكونية اليوم–ولسوف نأتي على ذكر هذا الأمر لاحقاً بتفصيل أكبر – أظهرت كم أن الإختلاف ما بين الخلقيدونييّن واللاخلقيدونييّن كان مؤسّساً على الإلتباسات الثقافية في استخدام المقولات

التي عبّرت عن اللاهوت الخريستولوجي، أو اللاهوت الذي يحكي عن المسيح، أكثر منه على مضمون الإيمان.

-الإنشقاق الأهمّ الذي قسّم الكنيسة إلى **كاثوليكية وأرثوذكسية، لاتينية ويونانية**، يؤرخ له بالعام ١٠٥٤، أي في العام الذي انقطعت العلاقات الكنسية بين البابويّة (أو أسقف روما) وبطريرك القسطنطينية. إلاّ أن القطيعة كانت تسلك دروباً عديدة، سياسية، ودينية، وثقافية، وليتورجية، وسلطوية، الخ...

-أمّا الإنشقاق الأخير فقد حصل داخل الكنيسة اللاتينية نفسها، بما سمّي **حركة الإصلاح الإنجيلي** وانفصال جزء من الكنيسة اللاتينية عن كنيسة روما، وسمّي هذا الإنفصال بالإنفصال البروتستانتي.

-يبقى أن نشير، ضمن إطار تعدادنا (ليس أكثر) للإنشقاقات الكنسية، إلى **الحركة «الأونياتيّة»** (Uniatisme)، أي **«الإنضماميّة»** وهي مسألة تعني كنائسنا الشرق أوسطيّة خاصةً. فمنذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر، وتحت تأثيرات عديدة، أهمّها، لربما، حركة التبشير اللاتينية في الشرق، حصل، تباعاً، إنضمام جزء من كنائس شرقية أرثوذكسية إلى روما، أو إلى الكثلكة. ودون الدخول في نقاش مسألة «مَن انقسم عن مَن، ومَن انضمّ إلى مَن» (بالنسبة، مثلاً، لكنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس وكنيسة أنطاكيا للروم الكاثوليك)، انقسمت كنائس شرقية من أصل كنسي واحد ليصبح جزء منها كاثوليكياً، أو منضمّاً إلى سلطة أسقف روما مع ما استتبع ذلك من نزاعات وانفصامات، وتشنّجات، وتحوّلات في الهوية على مستوى التقاليد والطقوس والانتماء وحتى على مستوى بعض المعتقدات المستجدّة بعد أن عقدت الكنيسة اللاتينية مجامع خاصة، محلّية، أضفت عليها صفة المسكونية.

نذكر هنا الكنائس الشرقية المنضمة إلى روما مع تاريخ انضمامها، علماً أن إزاء كل من تلك الكنائس بقيت الكنائس الأم على أرثوذكسيتها وضمّت الأكثرية الساحقة.

- كنيسة الكلدان الكاثوليك (١٥٥٢)
- كنيسة السريان الكاثوليك (١٦٦٢)
- كنيسة الروم الكاثوليك (١٧٢٤)
- كنيسة الأرمن الكاثوليك (١٧٤٠)
- كنيسة الأقباط الكاثوليك (١٨٩٩)

أضف إلى ذلك أن الكنائس الإنجيلية الغربية (البروتستانتية)، وبفعل حركة التبشير، أنشأت كنائس بروتستانتية من أصول كنسية شرقية (كإتحاد الكنائس الإنجيلية الأرمنية، والكنيسة القبطية الإنجيلية، الخ...).

وهكذا تعدّدت الكنائس وتفرّعت وانقسمت على الرغم من إيمانها بإله واحد، ثالوثاً أقدس واحداً، ومسيح واحد، وإنجيل واحد. وراحت تسعى لاستعادة وحدةٍ كنسية لا تلغي نوعاً من التعدديّة، إنما تحقق إرادة السيّد المسيح في صلاته لأبيه السماوي التي قال فيها: «فليكونوا بأجمعهم واحداً كما أنك فيّ يا أبتِ وأنا فيك، فيكونوا هم أيضاً فينا ليؤمن العالم بأنك أرسلتني». أجل إنّها الوحدة لمصداقيّة الشهادة...

٢- خطوات على طريق الوحدة

إن السعي لتحقيق وحدة الكنائس لم يظهر بشكل ملموس وعمليّ إلاّ مع بداية القرن العشرين، ولم يتبلور ويتجسّد في مؤسّسات «مسكونية» إلاّ في النصف الثاني من القرن المنصرم.

سنركّز، هنا، على المسيرة المسكونية في الشرق الأوسط مع وضعها في إطارها العالمي، إذ أن جميع الذين توسّموا خيراً في التقدّم الملموس لتلك المسيرة، على مستوى الشرق، وخلال السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين قد اصطدموا بواقع محبط، إلى حدٍّ ما، أشار إلى أن أيّ وحدة بين كنائس شرق أوسطية لن تتمّ بمعزل عن وحدة الكنائس الغربيّة.

ما هي، إذن، المحطّات الكبرى والأحداث والإنجازات التي يمكن اعتبارها خطوات على طريق وحدة الكنائس، لا سيما في الشرق الأوسط؟

(١)- في السنة ١٩٠٢، وجّه قداسة بطريرك القسطنطينيّة المسكوني يواكيم الثالث رسالة تعميميّة إلى جميع الكنائس الأرثوذكسية يدعوها فيها إلى البحث عن نقاط الإلتقاء مع الكنائس الأخرى. فاستُجيب للنداء في البطريركيات الأرثوذكسية في المنطقة (الإسكندرية، أنطاكية، وأورشليم)، إلاّ أن نقاط الإلتقاء مع الكنائس الأخرى بدت نظرية لأن المشكلة المطروحة والمعاشة لم تكن، في الواقع، طبيعة علاقة الكنائس الأرثوذكسية الشرقية بروما أو كانتربري، بل علاقتها بالكنائس الأخرى في المنطقة وبما كان يشوب تلك العلاقة من جروحات يسبّبها التبشير الدعائي الذي كان يقضم تدريجياً المؤمنين الأرثوذكس لـ«يهديهم» إلى الكثلكة أو الإصلاح البروتستانتي، وسمّيت، فيما بعد، تلك السياسة، بسياسة «الإقتناص».

(٢)- سنة ١٩٢٠، وانطلاقاً من القسطنطينيّة أيضاً، ولكن هذه المرة باسم مجمع البطريركيّة المسكونيّة متوجّهاً مباشرة إلى الكنائس الأخرى، صدرت رسالة تعميميّة تدعو كنائس المسيح كافة لإنشاء «شركة كنائس». إلاّ أن الرسالة المجمعيّة استوحت اكلزيولوجيا الشركة (كينونيا الثالوث الأقدس) ولم تكن ذات نمط سوسيولوجي، بل كانت تذكيراً بكنيسة الرسل.

(٣)- من جهة أخرى، خطت الجمعيات التبشيريّة البروتستانتيّة خطوة أولى، للإستعمال الداخلي للجماعات التابعة لها، وقوامها إنشاء «المجلس الدولي للرسالات». هذا الإجراء الذي حصل بعد الحرب العالمية الاولى، جاء إثر «مؤتمر الرسالات العالمي» (ادنبرغ ١٩١٠)، وأهمية هذا المؤتمر معروفة من حيث وعي الضرورة الملحّة للمسكونيّة في الكنائس المشتقّة من الإصلاح. وستكون إحدى نتائج إنشاء «المجلس الدولي للرسالات»، في بيروت، سنة ١٩٣٢، تأسيس «المجلس المسيحيّ للشرق الأدنى» (NECC) المؤلف حصراً من الجماعات البروتستانتية في المنطقة.

(٤)- من الناحية الكاثوليكية، وقبل الحرب العالمية الثانية، شكّل إطلاق حركة «أسبوع الصلاة من أجل وحدة المسيحيين»، من قبل الأب بول كوتيرييه وسيلة فعّالة لخلق الإهتمام بالوحدة عند الكثيرين من المسيحيين في الشرق الأوسط. وما زالت هذه الحركة قائمة حتى اليوم. ويمكن اعتبار «أسبوع الصلاة» هذا (الذي يقام كل عام خلال شهر كانون الثاني برعاية «مجلس كنائس الشرق الأوسط») الظاهرة الوحيدة الملموسة والثابتة التي تجمع المسيحيين على اختلاف كنائسهم للصلاة من أجل تحقيق وحدتهم وللتفكير الجماعي في شؤون وشجون الوحدة.

(٥)– في العام ١٩٤٨ أُنشئ «مجلس الكنائس العالمي» وعقد جمعيته الأولى في أمستردام. وفي كانون الأول عام ١٩٦١ عقد هذا المجلس جمعيته الثالثة في نيودلهي. وقد كانت النتائج الأكثر أهمّية لهذه الجمعية العامة بالنسبة للحركة المسكونية في الشرق الأوسط هي انضمام «المجلس الدولي للرسالات» إلى «مجلس الكنائس العالمي» وكذلك انضمام جميع الكنائس الأرثوذكسية ذات التقليد البيزنطي إليه، وكذلك انضمام كاثوليكوسيَّتيْ الكنيسة الأرمنية الأرثوذكسية (اتشميادزين وكيليكيا–انطلياس)، بعد شقيقتيهما الكنيستين القبطية والسريانية.

(٦)– الحدث الأهمّ، كاثوليكياً، هو عقد المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢–١٩٦٥) الذي أطلق عصرنة الكنيسة الكاثوليكية وانفتاحها على العالم وعلى الكنائس الأخرى الشقيقة.

وبعد أن أعلن البابا يوحنا الثالث والعشرون الدعوة لعقد هذا المجمع الذي أراده أن يكون «مسكونياً»، أنشئت في العام ١٩٦٠ «الأمانة العامة من أجل وحدة المسيحيين» الفاتيكانية. وعند افتتاح المجمع، كان لهذه الأمانة العامة الفضل في الوصول إلى مشاركة مندوبين مراقبين لجميع الكنائس المسيحية، كما كان لها الفضل أيضاً في المساهمة بالتزام الكنائس الكاثوليكية على طريق المسكونيّة.

(٧)– وهكذا، ففي خريف ١٩٦٢، ارتسمت في المنطقة بشكل أوضح الخطوط الجديدة للحقل المغناطيسي للوحدة. من جهة أولى، أعادت الكنائس البروتستانتية المنضوية داخل «المجلس المسيحي للشرق الأدنى» (NECC) منذ أكثر من ثلاثين سنة، تأسيس نفسها محلّياً في مجلس جديد انضمّت إليه كنيسة انطاكية للسريان الأرثوذكس، وحمل الرمز عينه (NECC) إنما لإسم جديد هو «مجلس كنائس الشرق الأدنى». من جهة ثانية، فإن كل كنائس

المنطقة، باستثناء الكنائس الكاثوليكية، أصبحت ملتقية من جديد إن لم يكن محلياً، فعلى الأقل في جنيف في إطار مجلس الكنائس العالمي بجميع أقسامه.

(٨)– في العام ١٩٦٢ أيضاً، أنشئ «المكتب المسكوني للشبيبة والطلبة في الشرق الأوسط». وتكمن فرادة هذا المكتب بانتمائه المزدوج على المستوى العالمي، إلى «الإتحاد العالمي لحركات الطلاب المسيحيين» (FUACE)، وإلى ما كان يسمّى حينذاك «دائرة الشبيبة» في مجلس الكنائس العالمي في جنيف، وفي استقلاليته، من حيث القرار والعمل، على صعيد المنطقة. وقد عبّأت طاقة هذا المكتب امكانيات من جميع كنائس المنطقة، دون أن يُلزم رسمياً أيّاً من هذه الكنائس.

(٩)– أمّا الحدث المسكوني الأبرز، على مستوى الشرق الأوسط، فهو، بدون شك تحوّل «مجلس كنائس الشرق الأدنى» (NECC)، في العام ١٩٧٤ إلى «مجلس كنائس الشرق الأوسط» (CEMO بالفرنسية وMECC بالإنكليزية) بعد انضمام الكنائس الأرثوذكسية الشرق أوسطية إليه. وفي العام ١٩٩٠ انضمّت إليه عائلة الكنائس الكاثوليكية. وهكذا أصبح هذا المجلس يضمّ كل كنائس الشرق الاوسط باستثناء الكنيسة الآشورية. (والمجلس في صدد التشاور والبحث لانضمام هذه الكنيسة إلى عضويته).

(١٠)– في العام ١٩٨٥، وللمرّة الأولى في تاريخ المنطقة، تمّ لقاء قمّة بين رؤساء الكنائس في الشرق الأوسط (بما فيها الكنائس غير الأعضاء في مجلس كنائس الشرق الأوسط). وقد انعقد هذا اللقاء في قبرص. وانعقد لقاء آخر أيضاً في قبرص، في العام ١٩٩٨. أمّا اللقاء الثالث فقد انعقد في لبنان في العام ٢٠٠٠.

تلك هي الخطوات المسكونية على صعيد انشاء بنيات أو مؤسسات تترجم الرغبة في تحقيق الوحدة الكنسية.

أمّا على صعيد «الإنجازات الوحدوية»، أو الهادفة تحقيق الوحدة، فنذكر هنا ثلاثة ترتدي طابعاً رعوياً مهمّاً جداً في حياة مسيحيّي الشرق الأوسط:

١- الاتفاق الرعوي، في العام ١٩٩١، بين بطريركيتي أنطاكية للروم الأرثوذكس والسريان الأرثوذكس.

بعد اجتماعات عديدة بين العائلتين الأرثوذكسيتين عُقدت منذ العام ١٩٦٤ وحتى العام ١٩٧٠ توصّلت العائلتان إلى تسوية الخلافات الثقافية وأقرت الشركة في الايمان. ولقد جاء على لسان العائلتين الكنسيتين ما يلي: «إننا ننتمي إلى إيمان واحد، وإن كان التاريخ قد أبرز وجه انقساماتنا أكثر من وجه وحدتنا».

وفي العام ١٩٩١ صدر اتفاق رعوي يتضمّن ١٤ بنداً تنظّم التعاون ما بين البطريركيتين على الصعيد الرعوي وبالأخص: كيفية تربية المؤمنين والمرشّحين إلى أن يصبحوا رعاة، استبعاد «الإقتناص» الذي ينكر في الواقع الكنيسة الأخرى، عقد لقاءات على مستوى السينودسين، وتدابير اخرى تطال الأحوال الشخصية والأسرار الكنسية والليتورجية...

٢- وثيقة البلمند (١٩٩٣):

عل أثر اجتماع اللجنة اللاهوتية الدولية المختلطة، (أي الأرثوذكسية والكاثوليكية) صدرت وثيقة جاء فيها «إن «الاونياتية» (Uniatisme) (أي انضمام بعض الكنائس الشرقية إلى روما) سبيل للوحدة مرّ عليه الزمن». وقد نتج عن هذه الوثيقة تغيير في مسلك الكنائس، الكاثوليكية خاصة، قام بالكفّ عن ممارسة ما سميّ «بالإقتناص»، أي كثلكة الأرثوذكس.

٣- إتفاق بطاركة الشرق الكاثوليك والأرثوذكس (١٩٩٦):

تم في اجتماع جميع بطاركة الشرق الكاثوليك والأرثوذكس المنعقد في دير الشرفة (لبنان) في ١٤/١٠/١٩٩٦، الإتفاق حول ثلاث مسائل رعوية،

وهي:

أ- الزواج المختلط (بين الأرثوذكس والكاثوليك) على أن لا يُطلب من الشريك الآخر تغيير طائفته، وعلى أن يتبع الأولاد طائفة والدهم، إلى أي طائفة انتمى.

ب- اصدار كتاب تعليم ديني مسيحي مشترك لطلاب المدارس الرسمية.

ج - أن تتمّ «المناولة الأولى» في الكنيسة وفق تقليد كل كنيسة.

٣- عثرات في مسيرة الوحدة

منذ اوائل التسعينات، بدت وحدة الكنائس تتعثر على الصعيد العالمي مما انعكس على صعيد الشرق الأوسط. أما أهمّ الأسباب التي ادّت الى هذا التعثر فهي التالية:

١- عند انفراط عقد منظومة الدول الشيوعية، أو ما يسمّى بالإتحاد السوفياتي اجتاحت اوروبا الشرقية موجة من التشدّد القومي الضيق المتماهي مع الدين أو الطائفة، الى جانب ذلك قامت مبادرات تبشيريّة «اقتناصيّة» من قبل بعض الكنائس البروتستانتية الأميركية بالإضافة الى جهات كاثوليكية غربية. الأمر الذي انعكس استياءً من قبل الأرثوذكس وتعثّراً في الحركة المسكونية.

٢- اما الإعلان المسمّى «إعلان الربّ يسوع» الذي صدر في حزيران ٢٠٠٠ عن مجمع «العقيدة والإيمان» الفاتيكاني وقد وقّعه قداسة البابا يوحنا بولس الثاني، فهو أيضاً تسبب بردّات فعل سلبية من قبل الكنائس الإنجيلية خاصة، وأيضاً من قبل الكنائس الأرثونكسية. وعلى الرغم من ان دوافع مجمع «العقيدة والإيمان» هي الحرص على الأخطار التي تهدّد الكنيسة ومنها اعتبار أن كل الأديان تتساوى وانه من الجائز أن يختار المؤمن الكاثوليكي ما يحلو له من العقائد ويترك ما لا يراه مناسباً مع نظرته الخاصة، إلاّ أن ما جاء في الإعلان هذا لا يأخذ في الإعتبار – على حدّ قول رئيس اساقفة كانتربري جورج كاري – «التفهّم العميق الذي تطور في السنوات الثلاثين الأخيرة من خلال التعاون والحوار»...

أما ما اعتُبر أنه يشكّل حجر عثرة في المسيرة المسكونية فهي المسائل التالية:

١- ان ثمة «كنيسة واحدة للمسيح هي الكنيسة الكاثوليكية يديرها

خليفة بطرس والأساقفة الذين يعملون معه».

٢- وان المجموعات الكنسيّة التي لم تحافظ على الأسقفية الشرعية (المتسلسلة من أساقفة الكنيسة الكاثوليكية) ليست كنائس بالمعنى الدقيق للكلمة.

٣- وان المجموعات الكنسيّة التي لا يتضمّن تقليدها الإعتقاد بسرّ القربان المقدس (الافخارستيا) ليست حقاً كنائس.

٤- أما فيما يتعلق بالكنائس الأرثوذكسية، فعلى الرغم من أنها ليست في «شراكة كاملة» مع الكنيسة الكاثوليكية (بسبب عدم اقرارها «بأولويّة» خليفة بطرس)، إلاّ أنها ما زالت تحافظ على التسلسل الرسولي لذلك يمكن اعتبارها «كنائس خاصة».

٤ - وحدة إنطاكيَّة...مؤجَّلة...

منذ العام ١٩٧٤، اخذت تظهر في سماء البطريركيّة الإنطاكيّة مؤشّرات متوهّجة تقول: «إن امّة الروم بكليّتها لا تطيق الانقسام الآن»!

- ففي العام ١٩٧٤ توجّه وفد من سينودس الروم الكاثوليك إلى سينودس الروم الأرثوذكس معرباً عن رغبته في الوحدة بين الكنيستين «دون انتظار الوحدة بين روما وبقيّة الكنائس الأرثوذكسيّة». وردّ الزيارة وفد من السينودس الانطاكي الأرثوذكسي معرباً عن رغبته «في هذه الوحدة بلا عودة إلى مرجعيّة خارج البلاد».

- وفي العام ١٩٩٣ شجبت اللجنة اللاهوتية العليا المشتركة (رومانية / أرثوذكسية) وقد عقدت اجتماعها في دير البلمند-لبنان، «الوسائل التي اعتمدت في نشأة الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة «المنضمّة» الى روما».

- أمّا في العام ١٩٩٥ فقد صدرت، عن الطرف الملكيّ الكاثوليكيّ، وثيقة فريدة حملت «فعل إيمان» يشكّل قاعدةً أساسيةً لتخطّي كلّ العقبات اللاهوتية التي تحول دون الوحدة (وضع الوثيقة المطران الياس الزغبي).

وبلغت، في العام ١٩٩٦، المسيرة الوحدويّة ذروتها حيث أصدر مجمع الروم الكاثوليك بياناً مفصّلاً يقترح فيه «مشروع» الوحدة، ويطلب، لذلك، من الكنيسة الأرثوذكسية الشقيقة الجواب عليه. وأتى الجواب الأرثوذكسي حاملاً الرغبة في تحقيق الوحدة المنشودة، وفي الوقت ذاته، معرباً عن القناعة بأن طريق الوحدة الكاملة لا تزال تعترضه صعوبات شتّى.

كان ذهول تبعه فرح ورجاء تخلّلته أسئلة، ورافقه انتظار.

وفجأة... وكأن السماء الأنطاكيّة خلت من الشهب الوحدوية المضيئة، واعتمرت أجواءها سحب رمادية قرأ تلاميذ المسيح بين طيّاتها أسئلة تقول:

هل انتهى كل شيء؟ متى يأتي «زمن الافتقاد الإلهي» حيث إن «المصائب التي تواجه الفكر يذلّلها الروح»؟ وما العمل الآن بعدما كان ما كان؟

في اجتماع السينودس البطريركي للروم الملكيّين الكاثوليك، برئاسة البطريرك مكسيموس الخامس حكيم، في المقر البطريركي، في الربوة (لبنان) من ٢٢ الى ٢٧ تموز ١٩٩٦، اتفق أعضاء المجمع على إعلان في شأن الوحدة مع الروم الأرثوذكس يركّز على تطلّعهم «بشوق إلى اليوم الذي يعود فيه الروم الملكيّون الكاثوليك والروم الأرثوذكس في البطريركيّة الانطاكيّة كنيسة واحدة وبطريركيّة واحدة، ووضع حد للإنفصال بين الأخوة الذي جرى عام ١٧٢٤ وأدّى إلى وجود بطريركيتين منفصلتين».

ويحدّد البيان «علاقة الملكيّين الكاثوليك بأسقف روما (البابا) وأنها ستكون كما كانت في الألف سنة الأولى قبل الانشقاق الكبير عام ١٠٥٤، ويستوحي المفهوم الذي عاشه الشرق والغرب معاً في الألف الأول على ضوء تعاليم المجامع المسكونية السبعة، ويرى أن لا مبرر لاستمرار الانفصال بسبب أوّليّة روما».

واستمهل البطريرك مكسيموس الخامس آباء السينودس إعلان القرار الى حين اطّلاع بطريرك الروم الأرثوذكس على البيان وقرر إدراجه في جدول أعمال المجمع الانطاكي الذي كان سيعقد مطلع تشرين الاول في دمشق.

وهنا وافق البطريرك مكسيموس الخامس على إعلان البيان بالفعل فقد نشرته للمرة الأولى منذ إقراره وسائل الإعلام في ٤ أيلول ١٩٩٦.

في الواقع، إن الإعلان عن هذا المشروع الوحدوي المتكامل لم يمهّد له على الصعيد الشعبي. بالتالي فقد فاجأ الجميع. وقبل أن نتحدث «عن ردّات الفعل» المختلفة على هذا المشروع وما آل إليه، لا بدّ من أن نمرّ بمحطّتين: الأولى نستذكر فيها التاريخ، باقتضاب، عند نقطة الانقسام الذي حصل في

البطريركيّة الانطاكيّة، عام ١٧٢٤، فانشطرت إلى أرثوذكسية وكاثوليكية. أمّا الثانية فنستعرض فيها الخطوات التي مهّدت طريق الوحدة لتصل إلى مشروع رسمي يطرحه المجمع المقدس للروم الكاثوليك.

في نشأة كنيسة الروم الكاثوليك

الروم الملكيّون، الأرثوذكس والكاثوليك، مجموعة مذهبيّة تعود إلى أصولها إلى سكان المشرق الأولين، من آراميين وعمّوريين وكنعانيين وفينيقيّين، وقد طعّمت من الشعوب المختلفة التي احتلت المشرق على مرّ العصور، ولا سيما من اليونانيين. والملكيّون من أوائل أبناء الكنيسة الأولى. وقد استمروا في هذا المشرق، في كراسي أنطاكية والاسكندرية وأورشليم، موحّدين، حتى الربع الأول من القرن الثامن عشر حين أعاد قسم منهم اتحاده بروما، في حين استمر قسم آخر على أرثوذكسيته، ودعي المتّحدون بروما الروم الملكيين الكاثوليك (أو الكاثوليك في التسمية الشعبيّة المختصرة) فيما دعي الآخرون الروم الأرثوذكس (أو الأرثوذكس في التسمية، الشعبيّة المختصرة أيضاً)، وتجمع، اليوم، أبناء الطائفتين المتمايزتين قانوناً، أصول واحدة، وتاريخ مشترك، وليتورجيا على الطقس البيزنطي، وتفرّقهم قضية الاتحاد بروما وبعض الأمور الطقسية الثانوية. تمّ الانفصال بين الملكيين الأرثوذكس والكاثوليك فعلياً، عام ١٧٢٤، مع انتخاب بطريرك لكل من الفرعين، وثبت. رسمياً، عام ١٨٣٧، بفرمان السلطان محمود الثاني. وآثر الأرثوذكس، منذ التاريخ الأول، ترك لقب الملكيين، فيما احتفظ به الكاثوليك. وتجمّع الكاثوليك، منذ العام ١٧٧٢، في بطريركية واحدة، إذ التحقت بطريركيتا الاسكندرية وأورشليم ببطريركية انطاكية، فيما بقي الأرثوذكس موزّعين على البطريركيات الشرقية التاريخية الثلاث، وكنيسة سيناء (عن كتاب

«المجموعات العرقية والمذهبية في العالم العربي»، دار نعمان للثقافة ١٩٩٠).

في رواية الانفصال

تختلف رواية الانفصال لدى الأرثوذكس عنها لدى الروم الكاثوليك... ففي الرواية الأرثوذكسية يقول المطران جورج خضر: «منذ القرن السابع عشر وعند اخفاق الوحدة مع الشرق التي سعت إليها روما في مجمع فراري – فلورنسا (١٤٣٨-١٤٣٩) أخذت البابوية تفكّر بصيغة لضم الأرثوذكسيين في مختلف بلدانهم إليها في المحافظة على طقوسهم وإبقائهم على نظامهم البطريركي. ومن بعد نجاحها في بولونيا وأوكرانيا أخذت تبعث برسلها إلى سوريا لإتمام هذه المقاصد فكان أن تشرّب الكثيرون النزعات اللاتينية وبخاصة في حلب وأخذوا يعدّون لاعتراف الكرسي الأنطاكي كلّه بالكثلكة التي كانت ترى أنها تعطي وحدها الخلاص. وظلت هذه الفئة في إطار الكنيسة الأرثوذكسية ولكنها تؤمن إيماناً كاثوليكياً وحسبت أنها ستأخذ الكنيسة كلّها فنادت بكيرلس طاناس في المقر البطريركي في دمشق بطريركياً على أنطاكيا وسائر المشرق وذلك السنة ١٧٢٤، غير أن القسم الاكبر من المؤمنين والأساقفة لم يتبعها وتمّ الانشقاق («النهار». الملحق. السبت ٥ تشرين الأول ١٩٩٦).

وفي سؤال مباشر عن الموضوع يجيب المطران خضر عن المسألة ذاتها بتفاصيل أكبر، فيقول:«الإنفصال بين من يسمّون الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك هو نتيجة عمل كبير للمرسلين اللاتين في حلب وهذه الأصقاع عندما نجحوا في اجتذاب عائلات وشبّان تشرّبوا الفكر الكاثوليكي الذي كان سائداً آنذاك، وأساسه أن الكنيسة الجامعة هي كنيسة روما وكل ما عداها منفصل عنها ولا خلاص له، وكان هذا الفكر متّبعاً حتّى المجمع الفاتيكاني الثاني».

ويضيف:«في اختصار كان شعبنا قليل العلم في الأمور الدينية خلال

القرن الثامن عشر وتدفّق العلم عليه فجأة من المرسلين اللاتين فاعتنق بعض الأرثوذكس، وهم أقلّية، العقيدة الكاثوليكية فيما كانوا لا يزالون في الكنيسة الأرثوذكسية. حتّى ظنّ المرسلون أنهم يستطيعون مصالحة كنيسة أنطاكية كلّها مع روما. إذاً، كان مشروعهم ضمّ الأرثوذكس الى الكثلكة وليس انفصال البعض. وهكذا تطوّرت الأمور إلى أن كانت وفاة آخر بطريرك على الكنيسة الأنطاكية الموحّدة فانتخب التيار الكاثوليكي كيرلس طاناس بطريركاً على الكنيسة الانطاكية». («النهار» ٢٨ / ١٠ / ١٩٩٦).

أمّا الرواية الكاثوليكية للانفصال فيرويها المطران كيرلّس بسترس على الشكل الآتي:

«هناك الانفصال الكبير بين كنيستي روما والقسطنطينية عام ١٠٥٤، وفي هذا الانفصال لم تكن كنيسة أنطاكية طرفاً مع أي من الكنيستين، ولكن بسبب قرب أنطاكية من القسطنطينية جغرافياً، وما هو مشترك بينهما على صعيد اللغة اليونانية والتراث الشرقي والليتورجيا، تمّ الانفصال تدريجاً بين أنطاكية وروما. لكن هذا الانفصال لم يمنع وجود علاقات مودّة وتعاون بين الكنيستين فكانت الكتب البيزنطية تطبع في روما، وكان المرسلون الغربيون يعظون في كنائسنا الأرثوذكسية. وكان بعض بطاركة أنطاكية الأرثوذكسيين يذكرون بابا روما في الليتورجيا حتى عام ١٧٢٤. عندما شغر الكرسي الأنطاكي، انتخب بعض المتحمّسين للوحدة الكاملة مع روما البطريرك كيرلس طاناس رئيساً عليهم. أمّا معارضو الوحدة فالتجأوا إلى القسطنطينية التي أرسلت بطريركاً هو سلفستروس القبرصي، وانقسمت بطريركية أنطاكية قسمين، أحدهما موال للقسطنطينية ولسائر الكنائس الأرثوذكسية ودخل في شركة كنسية معها، والآخر موال لروما وفي شركة كنسية معها، وراح كل فريق يؤكد أنه الوريث الشرعي للكرسي البطريركي

الانطاكي» («النهار» ٢٨ / ١٠ / ١٩٩٦).

أمّا حول مسألة «شرعية» الوريث للبطريركية الأنطاكية، فإن المطران جورج خضر يرى «أن طريقة رسامة البطريرك طاناس تدل على أنه لم يكن البطريرك الشرعي»... ثم يضيف: «الوريث الشرعي هو من كان محافظاً على الإيمان الأرثوذكسي. وفي مفهومنا أن التوارث الميكانيكي لا يحدد الشرعية. لقد انتخب البطريرك سلفستروس القبرصي بطريركاً على من حافظوا على الإيمان الأرثوذكسي ولهذا نعتبر أنفسنا في تواصل لم ينقطع مع الكنيسة السابقة للانفصال» (المصدر السابق).

امّا المطران كيرلس بسترس فيعتبر أن «هناك أسئلة لا يمكن الإجابة عنها، لأنها تطرح خطأ، ومنها هذا السؤال». ويضيف: «يمكننا القول إن الكنيستين هما وريثتا الكرسي الانطاكي. إنهما قسمان من الكنيسة الانطاكية الواحدة، وشطران انقسم أحدهما عن الآخر بسبب العلاقة مع كنيسة روما ونسعى اليوم إلى وحدتهما» (المرجع السابق).

الخطوات الممهّدة للمشروع

لقد ظن البعض أن المشروع الوحدوي الذي نشر في وسائل الاعلام إبتداءً من أوائل أيلول ١٩٩٦ هو وليد سينودس الروم الكاثوليك الأخير الذي انعقد في أواخر آب / أغسطس من العام نفسه..

إلاّ أن هذا المشروع قد مرّ في مراحل سابقة لإعلانه يمكن أن نقسمها إلى مرحلتين: مرحلة تبلور الحيثيات اللاهوتية للوحدة، ومرحلة الصياغة العملية للمشروع.

فالمرحلة الأولى تعود إلى المجمع الفاتيكاني الثاني الذي عقد في الستينات وبرز فيه البطريرك الراحل مكسيموس الرابع الصائغ والمطران الياس الزغبي (صاحب المشروع) كمدافعين عن التراث الشرقي الأرثوذكسي

سعياً إلى تحقيق الوحدة المسيحية. ثم إن فكرة الوحدة ارتكزت، إضافة إلى قرارات المجمع المذكور، على قول البابا يوحنا بولس الثاني في رسالته «ليكونوا واحداً»: «لا تريد الكنيسة الكاثوليكية سوى ملء الشركة بين الشرق والغرب. وهي تستوحي في ذلك اختبار الالف الأول».

كما أن هناك محطة مهمّة في المرحلة الأولى هذه، وهي ما أسفر عنه اجتماع اللجنة اللاهوتية العليا، الرومانية والأرثوذكسية، والذي انعقد في دير البلمند، في لبنان، عام ١٩٩٣. فلقد شجبت هذه اللجنة بالإجماع الوسائل التي اعتُمدت في نشأة الكنائس الكاثوليكية، في القرن الثامن عشر، والتي تسمّى الكنائس «الانضمامية». وخلصت إلى القول «بأنه لم يعد لهذه الوسائل مكان في عصرنا المتّسم بروح الحوار والانفتاح».

أمّا المرحلة العملية فقد بدأت في العام ١٩٧٤. في ذاك العام وفي بداية شهر أيار بالتحديد، استقبل المجمع الأرثوذكسي الأنطاكي المنعقد في دير مار الياس شويا (لبنان) وفداً من المطارنة الكاثوليك في قاعة المجمع (وليس في الصالون)، حيث خطب المطران الياس الزغبي متكلماً عن ضرورة إعادة الوحدة الحقيقية بين الكنيستين دون انتظار الوحدة بين روما وبقيّة الكنائس الأرثوذكسية. وفي الثاني والعشرين من الشهر ذاته أرسل المجمع الأرثوذكسي موفدين، هما المطران جورج خضر والمطران اسبيريدون خوري، إلى سينودس الروم الكاثوليك المنعقد في عين تراز (لبنان). واستقبلا في قاعة اجتماعاته، وخطب المطران جورج خضر قائلاً - حسب تعبيره -: «إننا نريد بيننا هذه الوحدة بلا العودة إلى مرجعية خارج البلاد» وتابع المطران خضر معلّقاً على ذلك: «فصفّق آباء المجمع تصفيقاً حاداً ولم أرَ من أحجم عن المصادقة».

أمّا الخطوة العملية الثانية فقد تمثّلت بما أسفرت عنه اجتماعات سينودس الروم الكاثوليك في صيف العام ١٩٩٥. قبل انعقاد هذا المجمع كان

المطران الياس الزغبي قد وضع «دستور ايمان»، في بندين، وهما:

١ - «أؤمن بكل ما تعلّمه الأرثوذكسية الشرقية».

٢ - «أنا في شركة مع أسقف روما في الحدود التي اعترف بها الآباء القديسون الشرقيون في الألف الأول وقبل الانشقاق، على أنه الاول بين الاساقفة».

وعلّق المطران جورج خضر، نزولاً عند رغبة المطران الزغبي، على هذا الدستور كاتباً بخط يده على الوثيقة التي تحمل «دستور الإيمان» هذا: «أعتبر أن دستور الإيمان هذا لسيادة المطران الياس الزغبي يضع الأسس الضرورية والكافية لإعادة الوحدة بين الكنائس الأرثوذكسية وروما». ووافق بعد هذا بثلاثة أيام المطران كيرلس بسترس على ما ورد عند المطران جورج خضر والمطران الياس الزغبي. (بعد أكثر من عام من ذلك يكتب المطران جورج خضر في صحيفة النهار قائلاً: «لم آتِ على ذكر الروم الكاثوليك إطلاقاً»...).

وأثناء انعقاد مجمع الروم الكاثوليك في صيف العام ١٩٩٥، وجد آباء السينودس الصيغة الوحدوية التي تقدم بها المطران الياس الزغبي صالحةً لإعادة الوحدة بين الكنيستين الأنطاكيتين ووقّعوها، منفردين، بأكثريتهم الساحقة. ثم احيل ملف هذا المشروع على غبطة البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم، فحظي باهتمامه. وتألّفت لجنة مشتركة من السادة الأساقفة جورج خضر والياس عودة (عن الأرثوذكس) والياس الزغبي وكيرلس بسترس (عن الكاثوليك) للقيام بدرس المشروع والبحث في طرق تنفيذه.

أمّا المحطة الثالثة في هذه المرحلة العملية فكانت ما صدر عن سينودس الروم الكاثوليك في أيلول ١٩٩٦، وجواب سينودس الروم الارثوذكس الذي عقد في دمشق من ٨ إلى ١٠ تشرين الثاني ١٩٩٦، على المشروع الكاثوليكي.

بيان سينودس الروم الكاثوليك

في أيلول من العام ١٩٩٦ أعلن آباء سينودس الروم الكاثوليك:

١- «أنهم بأجمعهم يتطلعون بشوق إلى ذلك اليوم الذي يعود فيه الروم الملكيّون الكاثوليك والروم الأرثوذكس، في البطريركية الأنطاكية، كنيسة واحدة وبطريركية واحدة، وهم يؤكّدون للجميع أن اعادة الوحدة هذه لا تعني انتصار كنيسة على أخرى، ولا عودة كنيسة إلى أخرى، بل وضع حد للانفصال بين الأخوة الذي جرى عام ١٧٢٤...»

٢- «أنهم يرون أن إعادة الوحدة هذه قد صارت اليوم ممكنة بفضل التقدّم في شركة الإيمان الذي حصل بنعمة الله في السنوات الأخيرة على الصعيد العالمي من خلال اللجنة اللاهوتية الدولية المشتركة بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنائس الأرثوذكسية (...) ويعتبرون أن سعيهم إلى إعادة الشركة بين شطري البطريركية الانطاكية يندرج في المساعي المبذولة لإعادة الشركة الكاملة المنشودة بين الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والكنائس الأرثوذكسية».

٣- «يعلن الآباء أنهم في ما يتعلّق بأوّلية أسقف روما، يستوحون المفهوم الذي عاشه الشرق والغرب معاً في الألف الأول على ضوء تعاليم المجامع المسكونية السبعة، ويرون أن لا مبرّر لاستمرار الانفصال بسبب هذه الأولية».

٤- «استناداً إلى الوحدة في جوهر الإيمان، يرى آباء السينودس المقدّس أن المشاركة في القدسات أصبحت اليوم أمراً طبيعياً، وهم يحبّذونها تاركين مدى تطبيقها وطرقه لما سوف يقرّره معاً سينودسا كنيستي الروم الملكيّين الكاثوليك والروم الأرثوذكس».

٥- «يعلن آباء السينودس المقدس بقاءهم في الشركة مع كنيسة روما الرسولية، وسعيهم في الوقت عينه إلى التحاور معها لتحديد علاقتهم بها بعد توحيد كنيستي البطريركية الانطاكية، على أن تراعى مقتضيات هذه الوحدة

الكنسية».

شكر لغبطة البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم ولسينودس كنيسة الروم الأرثوذكس لاهتمامهم... وشكر لأعضاء اللجنة المشتركة لا سيما المطران الياس الزغبي (صاحب المشروع) والطلب من أبنائهم مشاركتهم في الصلاة لتتمّ مشيئة الله...

ردود الفعل قبل جواب سينودس الروم الأرثوذكس

ما أن نشرت الصحف «البيان-المشروع» الصادر عن مجمع الروم الكاثوليك حتى توالت ردود الفعل التي يمكن تصنيفها على الشكل التالي:

١- من ردود الفعل ما أتى من مصادر أرثوذكسية ومصادر كاثوليكية على السواء، وكان مؤيداً للمشروع دون الدخول في التفاصيل. من ردود الفعل هذه - على سبيل المثال - ما جاء عن «مصادر أرثوذكسية مطّلعة» أكدّت أن المشروع «أمر جدّي ويُطرح في الصمت وبكثير من الايجابية والعناية، وهو يلقى اهتماماً بالغاً من القيّمين على الطائفة الأرثوذكسية، وفي مقدمهم البطريرك اغناطيوس الرابع الذي يحرص على ترجمة هذه الوحدة حقيقة واقعة وملموسة في أقرب وقت» («النهار» ٥/ ٩/ ١٩٩٦).

٢- وهناك نوع آخر من ردود الفعل يمكن تسميتها «بالمعارضة» لمشروع الوحدة. إنّما لا يمثّل أصحابها شريحةً مهمةً، بل هي تعبير فردي.

٣- النوع الثالث يمكن وضعه في خانة الردود «المتحفّظة»، وأبرز هذه الردود جاء على قلم المطران جورج خضر («محلق النهار» ٥/ ١٠/ ١٩٩٦).

٤- يبقى النوع الأخير وهو بمثابة «شرح» للمشروع و «دفاع» عنه. الشرح جاء في سياق بعض المقابلات الصحفية التي أجريت مع غبطة البطريرك مكسيموس الخامس حكيم. أمّا الدفاع فقد جاء بقلم صاحب المشروع سيادة المطران الياس الزغبي.

جواب السينودس الأنطاكي الأرثوذكسي

من الممكن إيجاز جواب المجمع الأنطاكي الأرثوذكسي على مشروع الوحدة الذي تقدّم به المجمع الأنطاكي الكاثوليكي بما يلي: في أجواء تبادل فيها بطريركا انطاكية، الأرثوذكس والكاثوليك، مشاعر الودّ والأخوّة والرغبة الصادقة للوصول إلى الوحدة المنشودة، عبّر المجمع الأرثوذكسي عن أن الطريق للوصول إلى هذه الوحدة قد يكون طويلاً وأن ثمّة إشكالات لاهوتية يجب حلّها، وربط الوحدة ما بين الروم الأرثوذكس الأنطاكيين والروم الكاثوليك بالوحدة الشاملة ما بين الأرثوذكسية والكاثوليكية عامة.

الأجواء «الوحدوية» تجلّت في استقبال المجمع الأرثوذكسي، الذي انعقد في دمشق (من ٨ إلى ١٠ تشرين الأول ١٩٩٦)، للبطريرك الكاثوليكي مكسيموس الخامس حكيم وقد تمّ هذا اللقاء بكثير من المودّة والأخوّة.

أمّا الجواب الفعلي فقد جاء في قرار المجمع بشأن مشروع الوحدة. هذا القرار تضمّنه البيان الختامي لأعمال السينودس، في فقرته السادسة ويمكن ايجازها بالنقاط التالية:

١- «يتعذّر الفصل بين المستوى الأنطاكي والمستوى العالمي».

٢- «الخطوة الأولى على طريق الوحدة على الصعيد العقائدي تكون في عدم إضفاء الصفة المسكونية على المجامع الغربية المحلّية التي عقدها الغرب منفرداً بما فيها المجمع الفاتيكاني الأول وتالياً عدم الزامية هذه المجامع للروم الكاثوليك».

٣- إن المشاركة في القدسات فوراً «مرتبطة باستقامة الرأي الكاملة الوضوح، وإن هذه الخطوة إنّما هي الأخيرة في المسيرة الوحدوية لا الخطوة التمهيدية».

٤- «إن الوحدة على أرض أنطاكيا مرتبطة عند الجانب الأرثوذكسي بموافقة الكنائس الأرثوذكسية الشقيقة».

٥- «إن المشاركة المزدوجة التي يطلبها الروم الكاثوليك مع روما

والكنيسة الأرثوذكسية الأنطاكية في آن واحد لا يمكن أن تنفصل عن إعادة الشركة بين الكرسي الروماني والأرثوذكسية جمعاء».

٦- «إن المسرى اللاهوتي الوحدوي الذي يبدو طويلاً على الصعيد العالمي لن يثنينا عن تواصل المودّة بيننا وبين كنيسة الروم الكاثوليك مع تمتين أواصر الأخوّة في المسيح والتعبير عن ذلك في البحث اللاهوتي والتنسيق الرعائي والتعاون الإنساني والخيري».

٧- «تفويض المجمع المقدس لجنته المسكونية الاستمرار في المباحثات مع كنيسة الروم الكاثوليك»...

ما هي المسائل التي تؤخّر الوحدة؟

ما هي المسائل التي تؤخّر الوحدة بين بطريركية أنطاكية الأرثوذكسية وشقيقتها الكاثوليكية؟

إنها، على العموم، مسائل لاهوتية، أكثر منها إدارية وراعوية.

أهم هذه المسائل:

١- «المشاركة المزدوجة» التي يطرحها الروم الكاثوليك، أي المشاركة مع كنيسة روما وفي الوقت نفسه المشاركة مع الكنيسة الأرثوذكسية عبر الوحدة. وعلى الرغم من ان الكاثوليك يعبّرون عن إرادتهم في البقاء في شركة الإيمان مع كنيسة روما الرسولية، إنّما، من جهة، ينظرون إلى هذه الشراكة «على أساس ما كان قائماً في الألف الأول»، ومن جهة ثانية، «يسعون في الوقت عينه إلى التحاور معها (أي مع روما) لتحديد علاقتهم بها بعد توحيد كنيستي البطريركية الأنطاكية على أن تراعى مقتضيات هذه الوحدة الكنسية».

بينما يرى المجمع الأرثوذكسي أن هذه المشاركة المزدوجة «لا يمكن أن تنفصل عن إعادة الشركة بين الكرسي الروماني والأرثوذكسية جمعاء». بالتالي يمكن الاستنتاج أن الأرثوذكس لا يرون الوحدة مع الروم الكاثوليك

إلاّ من خلال احتمالين: إما في سياق الوحدة بين الكنائس الكاثوليكية جمعاء والكنائس الأرثوذكسية جمعاء وإما بتخلّي الروم الكاثوليك عن الشراكة مع روما والانضمام إلى الأرثوذكسية.

٢- ومما يؤكّد أهميّة المشكلة الأولى وأوّليتها ما يشير اليه قرار المجمع الأرثوذكسي «كخطوة أولى على طريق الوحدة على الصعيد العقائدي» ألا وهو «عدم إضفاء الصفة المسكونية على المجامع الغربية المحلّية التي عقدها الغرب منفرداً بما فيها المجمع الفاتيكاني الأول وتالياً عدم إلزامية هذه المجامع للروم الكاثوليك».

٣- بالتالي تصبح المشاركة في القدسات، والتي يرى مجمع الروم الكاثوليك أنها «أصبحت اليوم أمراً طبيعياً» مرتبطة - في نظر المجمع الأرثوذكسي - «باستقامة الرأي الكاملة الوضوح وأن هذه الخطوة إنما هي الأخيرة في المسيرة الوحدوية لا الخطوة التمهيدية».

٤- أمّا إذا جمعنا معاً مسالة «عدم إضفاء الصفة المسكونية على المجامع الغربية المحلية التي عقدها الغرب منفرداً ومسألة «استقامة الرأي الكاملة الوضوح» وأردنا ترجمة ذلك بشكل علميّ وتفصيلي اكتشفنا عدداً من المواضيع اللاهوتية التي يطلب الأرثوذكس توضيحها من قبل الكاثوليك. هذه المواضيع نجد تعدادها في كتابات المطران جورج خضر حول موضوع مشروع الوحدة وحيثياته، وهي:

أ- الرئاسة البابوية وبالتحديد العصمة البابوية، والولاية (Juridiction) التي يمارسها فعلياً أسقف روما...

ب- مسألة انبثاق الروح القدس.

ج- التعليم الغربي المتعلّق باللاهوت الأخروي (الدينونة الخاصة، المطهر، طبيعة الرؤية الطوباوية).

د- الحبل بلا دنس ... الخ.

مواقف

البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم:

«نبحث في تغيير التعابير العدائية إلى أخوية».

«نحن جادون أن تؤخذ علاقة كنيستنا الأرثوذكسية والكنيسة الكاثوليكية جدّياً من أجل التنفيذ وليس من أجل المناقشة». «إننا نعتبر أن تحرّكنا مقدمة لمسيرة كل الكراسي الأرثوذكسية كما أن ما تعبّر عنه كنيستكم نأمل في أن تعبّر عنه كلّ الكنائس الكاثوليكية».

«إن العلاقة بين الكنيستين الانطاكيّتين انتقلت من علاقات تبرير الإنقسام إلى علاقات تبرير التقارب».

البطريرك مكسيموس الخامس حكيم:

«نحن الآن في حقبة ما قبل اجتماع السينودسين».

«إن المشروع الأنطاكي الوحدوي مبني على إجراء تغيير جذري في علاقة الملكيّين الكاثوليك بروما».

«إن شركتنا مع كرسي أنطاكيا الأرثوذكسي ستكون حتماً على حساب الشركة الخاطئة القائمة مع كرسي روما، أي المبنية على الوصاية والتبعيّة. ولكنها لن تكون مطلقاً على حساب الشركة الصحيحة مع روما».

المطران الياس الزغبي:

«لا بد من إيضاح مفهوم الشركة الكنسية، كما كانت قائمة منذ فجر المسيحية بين كنائس الغرب والشرق المسيحية، وكما ستقوم حتماً بعد إعادة الوحدة بينها: إن هذه الشركة تقوم بين كنائس شقيقة تجمعها وحدة الإيمان ووحدة الأسرار السبعة، فيما تحتفظ كل كنيسة بشخصيتها المميّزة وأنظمتها وتقاليدها واستقلاليتها في إدارة شؤونها واتخاذ قراراتها، على أن تأخذ الكنائس في الاعتبار أولية أسقف روما بالنسبة إلى جميع الأساقفة،

هذه الأولية التي حدّدتها والتزمتها المجامع المسكونية المشتركة والتي لا تزال الكنائس الأرثوذكسية تعترف بها».

«إننا لا نسعى إلى الوحدة الأنطاكية في معزل عن الوحدة المسيحية الشاملة، بل تمهيداً لها. فليس إذن من المعقول أن نسير في عكس خطّ السير، وأن نجعل من الوحدة الأنطاكية سبيلاً لقطع الشركة مع أحد الطرفين، ولن يكون مشروعنا الوحدوي مشروع مقايضة بين إعادة الشركة إلى كرسي أنطاكيا مقابل قطعها مع كرسي روما».

المطران جورج خضر:

«المطلوب من الكاثوليك تجاوز الضبابية وتفسير العقيدة الأرثوذكسية لشعبهم، حتى يكون إيماننا واحداً».

«لا يمكن أن تنفرد كنيسة أنطاكيا الأرثوذكسية بالمصالحة مع الروم الكاثوليك في معزل عن أرثوذكس العالم».

«ذروة المشكلة هي في أن الشراكة المزدوجة تبدو قائمةً على تناقض عضوي. فإذا ظلّوا على وحدتهم مع روما واشتركوا مع الأرثوذكس جماعياً في مائدة الرب يكونون قد جعلوا الأرثوذكس في شركة مع روما، الأمر الذي يتطلّب مباحثات بين الأرثوذكس وروما وهي المرجو استئنافها قريباً. كذلك إذا دخل الأرثوذكس الأنطاكيون في الشركة الافخارستية مع روما يكونون قد أدخلوا هذه الشركة أرثوذكس العالم، الأمر الذي يتطلّب رضاهم».

«ينتج من هذا أن المشروع الوحدوي للروم الكاثوليك كما قدّم لنا سقط. ولكن هذا لا يعني أنه يجب أن ننقطع عن مواصلة المساعي لنضع مشروعاً يوافق الكنيستين».

المطران كيرلس بسترس:

«نحن متّفقون مع الأرثوذكس حول عقائد الإيمان وأولية أسقف روما.

ولن نتمكّن من الاتحاد إذا أردنا الإتفاق على التفاصيل اللاهوتية قبل إعلان الوحدة».

«صحيح أن القوانين الكنسية لم تتغيّر بعد في الاتجاه المسكوني الجديد، لكننا ننطلق، كروم كاثوليك، من أن القوانين الكنسية تتأخر دائماً في تنظيم ما تمّ الاتفاق عليه كنسياً. وفي نظرنا يجب أن تسبق الممارسة الكنسية القوانين، اللهمّ إذا كانت بحسب الروح الإنجيلي وإرادة الرب».

«سينودس الروم الكاثوليك لم يعالج كل التفاصيل اللاهوتية، لأنه يعتبر، مع الفكر اللاهوتي والمسكوني المعاصر، أن ليس من الضروري لإعلان شركة الإيمان، الاتفاق على دقائق الأمور في المواضيع اللاهوتية. إذ يكفي الاتفاق على جوهر العقيدة وترك باب الاجتهاد مفتوحاً أمام اللاهوتيين لتفسير هذا الجوهر وتحليل تفاصيله. وهذا ما أعلنه غبطة البطريرك اغناطيوس الرابع هزيم في محاضرة شهيرة في فيينا مشيراً إلى ضرورة التمييز بين العقائد الإيمانية والمقولات اللاهوتية. ففي موضوع المطهر، على سبيل المثال، نتّفق نحن والأرثوذكس على الصلاة لأجل الاموات، أمّا كيفية تطهيرهم فنترك ذلك لاجتهادات اللاهوتيين، وهذا التعدّد أصبح أمراً طبيعياً في الفكر اللاهوتي المعاصر. دخولنا في الشركة مع الروم الأرثوذكس سيغيّر أموراً كثيرة في تفكيرنا اللاهوتي وتفكيرهم، إذ لا يجوز للاهوت أن يتجمّد في حقبة ما من التاريخ، وسيغنينا الحوار معاً».

هل وصل «مشروع» الوحدة إلى طريق مسدود؟

بعد الوقائع التي استعرضنا قد يستنتج المرء أن مشروع الوحدة، إن لم يصل إلى طريق مسدود، فهو، أقلّه، «مؤجّل» حتى تتمّ الوحدة بين جميع الكنائس الكاثوليكية وجميع الكنائس الأرثوذكسية. والله وحده يعرف متى تتحقق مثل هذه الوحدة...

إنما هناك إشارات إيجابية مضيئة على «طريق الوحدة» ما بين البطريركيتين الأنطاكيّتين المعنيّتين هنا في مشروع الوحدة.

أهم هذه الإشارات:

١ - «رغبة» الطرفين في «تذليل» كل العقبات التي تعترض طريق الوحدة. وقد عبّرا عن هذا الأمر في أكثر من مكان وأكثر من ظرف.

٢ - متابعة «السعي» لتذليل العقبات بتفويض اللجنة المسكونية المشتركة متابعة البحث في هذا الأمر.

٣ - الرغبة المشتركة لدى الطرفين بتواصل المودّة وتمتين أواصر الأخوّة في المسيح والتعبير عن ذلك في البحث اللاهوتي والتنسيق الرعائي والتعاون الإنساني والخيري...

٤ - تمنّي المجمع الأرثوذكسي بأن «نكون نحن وأخوتنا الروم الكاثوليك مخرّضاً واحداً لروما ولأرثوذكس العالم» للبلوغ إلى الوحدة الكاملة في المسيح.

وفي الختام لا نرى أفضل من قول ما جاء على لسان المطران جورج خضر وأثنى عليه المطران كيرلس بسترس، حيث أجاب هذا الأخير على سؤال صحيفة «النهار» (بتاريخ ٢٨ / ١٠ / ٩٦) قائلاً: «وهنا أودّ أن أثني على ما قاله المطران خضر في نهاية المقالة المذكورة»: «غير أن المصاعب التي تواجه الفكر يذلّلها الروح في زمن الافتقاد الإلهي. هذه المبادرات الكاثوليكية والإصغاء الأرثوذكسي إليها، إنْ دلاّ على شيء فهو أن أمّة الروم بكلّيّتها لا تطيق الإنقسام الآن. كيف يرتّب البيت الواحد ليأوينا جميعاً وفق المشيئة الإلهية، هذا هو السؤال وتلك هي الأمنية».

٥- رؤساء الكنائس في الشرق وابتغاء الوحدة

على الرغم من العثرات التي تعترض مسيرة الكنائس نحو الوحدة المسيحيّة، ما انفكّ رؤساء الكنائس في الشرق الأوسط، في لقاءاتهم الدوريّة، يؤكّدون عزمهم على تذليل الصعاب التي تعترض تحقيق الوحدة المنشودة.

فلعلّ هذا الإصرار في تأكيد ابتغاء وحدة الكنائس ينتصر، بمعونة الروح القدس. على جميع المعوّقات.

وتكون رعيّة واحدة لراعٍ واحد.

■ ففي العام ١٩٨٥، جاء في الرسالة الرعويّة لرؤساء الكنائس، في لقائهم الأول الذي عقدوه في قبرص، ما يلي:

«تبارك اللّه الذي «حسب رحمته الكثيرة وُلدنا ثانيةً لرجاءٍ حيّ بقيامة يسوع المسيح من بين الأموات» (١ بطرس ٣،١). نباركه في اجتماعنا هذا، الأول من نوعه منذ زمن طويل، ونلتمس رضاه.

نلتقي، ودوافعنا تتجاوز كلّ الاعتبارات البشرية الصرف. نحن معاً، لا رغبةً في التكتّل بل لأننا كتلميذَيْ عمواس، نلاقي المسيح الآتي إلينا. إليه ننطلق، هو يجمعنا وفيه نوجد. نحن أمام السيّد، معكم ولأجلكم. نقف أمامه في توبة صدوق وقلب منسحق. نصلّي لنسمع «ما يقوله الروح للكنائس» (رؤيا ٣،٢). كلّنا مسؤول عن التعثّر في الاستجابة لصلاة المسيح من أجل الوحدة (يوحنا ١٧)، ولكنّنا عازمون «بنفسٍ واحدة» و «فكرٍ واحد» أن نسعى معاً لتتحقّق الشركة بين كنائسنا «صادقين في المحبة، ننمو في كلّ شيء، إلى ذاك الذي هو الرأس، المسيح» (أفسس ١٥،٤). هذا أيّها الأحبّاء، هو الرجاء الذي نعلن.

لِنَنْسَ «ما هو وراء» ونمتدّ «إلى ما هو قدّام» (فيلبي ١٠،٣)، ولنواجه

اولاً قضية الشركة في الإيمان الذي تسلّمناه من الرسل. هناك تباين في مواقف كنائسنا، تسعى الحوارات اللاهوتية القائمة على المستوى العالمي والتي تشارك فيها أغلبية كنائسنا، أن تتجاوزه. أما نحن، هنا في منطقتنا، فمدعوّون إلى المزيد من التقدّم في شركة المحبة، انطلاقاً من خبرة كنائسنا الفريدة، مذلّلين العقبات التي ما زالت تعترضنا، وواعين، في الوقت عينه، أن سرّ الكنيسة هو الوحدة في التنوّع. كلّنا، نحن وأنتم، نتحمّل مسؤولية خلق مناخ التواضع والثقة الذي من شأنه أن يجعل المحبة بين كنائسنا فعّالة. من جهة أخرى، نحن عازمون على التجاوب مع الاحتياجات الرعائية التي تستدعي، بإلحاح، تشاوراً وعملاً مشتركاً. إن محبة المسيح هي شهادتنا معاً لخير الجميع».

■ وفي لقائهم الثاني في العام ١٩٩٨، قالوا:

«نلتقي ويوحّدنا الإيمان بالرب يسوع المسيح إلهاً ومخلّصاً حسب الكتب المقدسة، وكما جاء في قانون إيمان الرسل وقانون الإيمان النيقاويّ - القسطنطينيّ لنُجددّ سعينا في تحقيق دعوتنا المشتركة لمجد الله الواحد الآب والإبن والروح القدس» [...]

«ونحن نؤمن راسخَ الإيمانِ بأن الرب يسوع المسيح حمّلنا، نحن وإيّاكم، رسالةً لهذا الشرق، وهي الشهادة للقيم الإنجيلية.

ولكنّ القيام بهذه الرسالة لا يستقيم، لكيلا نقول يستحيل، إذا كنّا لا نعطي مثلاً حيّاً في توثيق روابط المحبة والتعاون فيما بيننا، ونحن جميعاً مسؤولون عن الوديعة التي إئتمننا الربّ يسوع المسيح عليها: وديعة الإيمان مولّد الرجاء، والباعث على المحبة. وما عبثاً قال الرسول بولس: «أمّا الآن فيثبت الإيمان والرجاء والمحبة، هذه الثلاثة، ولكن أعظمهنّ المحبة» (١ كور ١٣:١٣). ولم يكن قول الرسول سوى صدى لقول السيد المسيح الذي جعل

المحبة علامةً فارقة للمسيحيين عندما قال «وصية جديدة أنا أعطيكم أن تحبوا بعضكم بعضاً، كما أحببتُكم أنا تحبّون أنتم أيضاً بعضكم بعضاً. بهذا يعرف الجميع أنكم تلاميذي، إنْ كان لكم حب بعضا لبعض» (يو ١٣:٣٤-٣٥). والمحبة وحدها تقود إلى الوحدة المنشودة التي صلّى الربّ يسوع المسيح لأجلها، وأوصى بها، فقال: «... أيها الآب القدّوس إحفظهم في اسمكَ الذين أعطيتني ليكونوا واحداً كما نحن» (يو ١٧:١١) [...]

«إنّا، إذ نحيّيكم تحية المودّة بالربّ يسوع، نريد أن نقول لكم: وطّدوا إيمانكم بالله، فهو عنايةٌ، وشعور رؤوسكم جميعها محصاة لديه (لو ١٢:٧). وثّقوا أواصر المحبة والتعاون فيما بينكم. لأن «الله لم يعطنا روح الفشل، بل روح القوّة والمحبّة والنصح» (٢ تيم ١:٧). كونوا في وسطكم زارعي وفاق وتآخٍ وسلام. إن بولس الرسول يُخبرنا بمجيء أزمنةٍ صعبة «لأن الناس يكونون محبّين لأنفسهم محبّين للمال متعظّمين مستكبرين مجدّفين» (٢ تيم ٣:٢). ولكنه يقول أيضاً: «فأطلبُ إليكم أنا الأسير في الرب أن تسلكوا كما يحق للدعوة التي دعيتم بها. بكل تواضعٍ ووداعةٍ وبطول أناة محتملين بعضكم بعضاً في المحبة. مجتهدين أن تحفظوا وحدانية الروح برباط السلام، جسد واحدٌ روحٌ واحدٌ كما دُعيتم أيضاً في رجاء دعوتكم الواحد. ربٌ واحدٌ إيمانٌ واحدٌ، معمودية واحدة، إله وآب واحد للكلّ الذي على الكلّ وبالكلّ وفي كلّكم» (أفسس ٤:١-٦)».

■ أما في رسالتهم الرعويّة الصادرة إثر لقائهم الثالث، في تشرين الثاني ٢٠٠٠، في لبنان، فقد أكّد رؤساء الكنائس:

«وتفاعلت المسيحيّة في بلادنا منذ ولادتها مع حضارات الشرق وثقافاته وأخصبتها، مُظهرة بذلك الطاقة المدهشة للخبر السار أن يتجسّد في كل البيئات البشريّة، فكانت لها تراثات متنوّعة بروحانيّتها وطقوسها وفكرها وغنيّة بآبائها وقدّيسيها وقدّيساتها.

إلا أن هذا التنوّع قد انقلب في بعض مراحل التاريخ إلى تنافر، بل إلى تناحر وانقسام. وصارت الكنيسة الواحدة كنائس متفرّقة وتراكمت عناصر الغربة والمجافاة بينها. واشتدّت الغربة بفعل المصالح الإجتماعيّة والسياسيّة والأهواء والأنانيّات.

لكنّنا نعي اليوم، في بداية الألفيّة الثالثة، ضرورة الإستمرار في السعي إلى شفاء الجراح والتلاقي والتضامن. ولا يحقق هذا المسعى المسكوني مرتجاه من غير أن تتجدّد كنائسنا روحاً وفكراً. إنّ بذور النهضة الروحيّة تنبت في كنائسنا وهي ضمانة أمانتها والطريق إلى وحدتها.

وما لقاؤنا هذا إلا علامة على أن التزامنا المسكوني هو خيار اليوم والمستقبل استجابة لمشيئة المسيح في صلاته من أجل وحدة المؤمنين به: «فليكونوا بأجمعهم واحداً: كما أنك فيَّ، يا أبت، وأنا فيك، فليكونوا هم أيضاً فينا ليؤمن العالم بأنّك أنت أرسلتني». (يوحنا ١٧:٢١).

ونحن ندرك أن شهادتنا المسيحيّة لا تكتمل ونحن في فرقة وانقسام. وندرك أيضاً أن الطريق أمامنا طويل وأن مصاعب شتّى سوف تعترضنا. لذلك، إذ نسمع صوت المعلّم يقول لنا باستمرار «ثقوا، أنا هو، لا تخافوا» (لوقا ١٤:٢٧)، نؤكّد عزمنا على إسراع الخطى على طريق الوحدة. لقد قطعنا، بهدى من الروح القدس، خطوات في سبيل التآلف والتقارُب بين كنائسنا، وتحقّقت بقوّة المسيح إنجازات لا يمكن إغفالها.

إننا نرى في مجلس كنائس الشرق الأوسط تعبيراً ملموساً لهذا التوجُّه، ففيه نلتئم وبواسطته نعمل معاً في سبيل الوحدة. كما نحرص أن يبقى المجلس ملتقى الكنائس، فاعلاً في كل منها، وألا يبعد عن واقعها ولا يشيخ، بل يكون دائم الحيويّة والتجدّد. ولقد قامت بين كنائسنا مبادرات عدّة أدّى بعضها إلى إتّفاقات رعائيّة، ومن شأن تطبيقها أن يكون حافزاً إلى جهود أوسع فتأتي شهادتنا المشتركة مؤثِّرة على الصعيد المسكونيّ العام».

V

الحوار المسيحيّ - الإسلاميّ: الواقع والمرتجى

شهدت مرحلة التسعينات على الساحة اللبنانيّة طفرة «لقاءات الحوار الإسلامي – المسيحي»... فليس من «صالون فكريّ» أو «منتدى» أو «ملتقى»... إلاّ وفي برنامجه لقاء يدور حول الحوار الإسلامي – المسيحي. وأصبح عندنا من «يحترف» هذا النوع من «الخطاب» ومنهم من أصبحوا نجوماً لكثرة ما يعتلون المنابر الإعلاميّة.

كما أن بعض التعابير أصبحت «على الموضة» ولو أن العديد من الناس لا يُعنّي النفس بتحديد مضامينها. من هذه التعابير: التوافق – التضامن – الشراكة – المشاركة – الآخر – المجتمع الأهلي – المجتمع المدني...

السؤال الذي يُطرح: ما هو الواقع الفعليّ للحوار الإسلامي – المسيحي؟ أهو حوار طوائف أم هو حوار أديان؟ أهو مقاربة ديبلوماسية أم هو عملية امتصاص للخوف والشكّ والريبة والحذر؟

وللحوار مقاصد وأهداف. وللحوار مساحات. وللحوار مستويات. وللحوار أدوات ومنابر.

ويقولون: إن الحوار هو في «مأزق». فهل هو حقاً في مأزق؟

وإذا كان كذلك فما هي الوسائل لكي يخرج من المأزق؟

وما هي آفاقه المستقبليّة؟

أولاً: أشكال الحوار

أشكال الحوار الإسلامي – المسيحي متعددة:

١– فهناك الحوار الذي ينشأ من لقاءات الشخصيات الدينيّة الكبيرة، لا سيما في أزمنة الحرب أو الصراعات.

٢– وهناك الحوارات التي توحي بها، أو ترعاها الحكومات والقوى السياسيّة.

٣– وهناك حوار المؤمنين، أفراداً أم جماعات، أم مؤسسات دينيّة.

٤– أمّا الشكل الرابع للحوار، وتصحّ تسميته «حوار المواطنة» فهو يشدّد، انطلاقاً من الواقعيّة، على التلاقي ومسائل المشاركة والمساواة.

٥– يبقى الشكل الأخير وهو «الحوار الأكاديميّ» المتخصّص والذي لم يعد مقتصراً على الباحثين في العلوم الدينيّة.

ثانياً - دوائر الحوار

ومنهجياً، يمكن أيضاً تناول الحوار الإسلامي – المسيحي وتقسيمه وفق أطر جغرافية ينحصر، عامة، ضمن واحد منها، أو احياناً، يتقاطع فيما بينها. وبالتالي، من الممكن الحديث عن ثلاث «دوائر» أو «حلقات» يدور فيها الحوار. الحلقة الأولى هي «الصعيد الدولي» المتمثّل بالعالم العربي والإسلامي والعالم الغربي. ثمّ هناك الحلقة الثانية على «الصعيد العربي»، بمعنى الحوار بين الكنائس المسيحية العربيّة والمسلمين العرب. وأخيراً الحلقة الثالثة، وهي دائرة الحوار الإسلامي – المسيحي في لبنان.

ويرى الدكتور محمد السمّاك، أحد الاعضاء البارزين في «اللجنة الوطنيّة اللبنانية للحوار الإسلامي – المسيحي»، أن الدوائر الثلاث المذكورة مترابطة: «حتى أننا لا نستطيع أن نتصور نجاح أو قيام حوار على الصعيد الدولي إذا لم يكن قائماً على تفاهم اسلامي مسيحي عربي». وأن هذا الحوار الإسلامي المسيحي العربي «يتحتّم أن تكون قاعدته الأساسية الحوار الإسلامي المسيحي في لبنان». ليصل إلى التأكيد على «أهميّة الحوار اللبناني وضرورته وضرورة انجاحه»...(١).

بصرف النظر عن صحّة «ترابط» دوائر الحوار المذكورة، ولا سيما اعتبار دائرته الصغرى – لبنان – قاعدة أساسيّة (ويندرج

(١) محمد السمّاك: «حوار المسلمين والمسيحيين – والمسيحية والاسلام» نداء الوطن ٥ أذار ١٩٩٤

هذا التصوّر في مقولة لبنان «النموذج» و «المثال» و «المختبر» ... وقد خلخلت أحداث كثيرة هذه الصورة) فإنه من المبرّر الإنطلاق من «دوائر» أو «حلقات» للحديث عن «تجارب» وهكذا يمكننا مثلاً التحدّث عن التجربة الغربيّة، أو التجربة العربيّة، أو التجربة اللبنانيّة في الحوار الإسلامي – المسيحي. لكنّنا سنلتقي، حتماً، ضمن كل تجربة بأوجه «تقاطع» وأوجه «انفصال».

لذلك، سنستعرض، الآن، وبإيجاز، «التجارب» الغربيّة، والعربيّة لنتوقف عند التجربة اللبنانيّة، في أبرز محطّاتها.

١ - التجربة الغربيّة للحوار

لقد انطلقت الدعوة بين المسيحيين والمسلمين من جانب الكنائس الغربيّة الأميركيّة والأوروبيّة في الخمسينات. وانعقدت عدّة لقاءات بين الطرفين لم تثمر كثيراً بسبب الاستجابة الضعيفة من جانب المسلمين من جهة والهمّ المختلف بين الطرفين المتحاورين من جهة أخرى. فقد كان همّ الجهات المسيحية وقتها متأثراً بالهمّ السياسيّ للغرب في صراعه مع الاتحاد السوفياتيّ ابّان قيام الحرب الباردة. أمّا العرب والمسلمون الآخرون فقد كان يشغلهم موضوع الاستقلال والخروج من الهيمنة الغربيّة، ويشغلهم الكيان الصهيونيّ الذي قام على أرض فلسطين أواخر الأربعينات.

شكّل، في الستينات، المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢ – ١٩٦٥) والوثائق التي صدرت عنه علامة بارزة على طريق التأمّل المسيحي في الإسلام والدعوة إلى حوار حقّ مع المسلمين[٢] غير أن المجمع المذكور هو ثمرة جهود سبقته قام بها لاهوتيّون ومتخصّصون بالإسلام أمثال لويس

(٢) للاطلاع على توجّهات المجمع الفاتيكاني الثاني بهذا الشأن راجع كتاب:
Maurice Bormans: Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans, Editions du Cerf, Paris 1981

ماسينيون وجان محمد عبد الجليل وجورج شحاته قنواتي. كما أن اهتماماته ومقارباته ومن ثمّ المبادرات التي تولّدت في الحركة التي أطلقها، تتقاطع مع مسارات أخرى خارج الكنيسة الكاثوليكيّة كتلك التي شهدها مجلس الكنائس العالميّ[٣].

إلى «أمانة السرّ للعلاقة بغير المسيحيين» التابعة للفاتيكان، وإلى «مكتب العلاقات ما بين الأديان» التابع لمجلس الكنائس العالميّ، وهما المؤسستان الدينيتان الأهم، في الغرب، اللتان تعنيان بالحوار المسيحي – الإسلامي، هناك عشرات مراكز الأبحاث التابعة للجامعات في اميركا واوروبا. أهمّ تلك المراكز: (الولايات المتحدة الأميركيّة): مركز دانكان بلاك ماكدونالد في جامعة هارتفورد – ومركز التفاهم الإسلامي – المسيحي في جامعة جورجتاون – قسم الديانات في جامعة تامبل في فيلادلفيا. (الفاتيكان): المعهد البابويّ للدراسات العربيّة والإسلامية في روما (ورئيسه الأب موريس بورمانس). (ألمانيا): جامعة فيليبس في ماربورغ. (سويسرا): جامعة لوزان. (انكلترا): مركز دراسات الإسلام والعلاقات المسيحية – الإسلامية في كليّات سلي اوك – برمنغهام. (فرنسا): جامعة ستراسبورغ. (هولندا): جامعة امستردام الحرّة. (اليونان): جامعة بانتيوس في أثينا.

٢- التجربة العربيّة للحوار

أما التجربة العربيّة للحوار الإسلامي – المسيحي، في عصرنا، فالملاحظ أنها، في الجانب الاسلامي، تكاد تقتصر على بعض اللقاءات بين حين وآخر. ولم تقم، بالتالي، مؤسسات رسميّة وخاصة، ثقافيّة، أو دينيّة، أو اكاديميّة تحمل هموم الحوار (نستثني، منهجياً، في هذه الفقرة، ما يتعلّق بلبنان،

(٣) للاطلاع على مسائل الحوار من وجهة نظر «مجلس الكنائس العالمي» راجع كتاب:
Issues in Christian - Muslim Relations: Ecumenical Considerations Geneva, WCC. 1992

وسنخصّص فقرة لهذا الأمر).

إنما، وعلى مستوى مراكز البحث، هناك مركزان يجب أن نشير إليهما لا سيما أنهما يأخذان مسألة الحوار بكثير من الجدّية ويسلكان طرقاً جديدة لعلها تؤدي إلى قفزة نوعية في هذا الشأن.

أ - التجربة الأولى انطلقت من المغرب العربيّ بالتعاون مع أوروبيين، وهي تجربة «**فريق الأبحاث الإسلامية - المسيحية**»، وتتمتّع بميزة فريدة تجعلها جديرة باهتمام خاص. فهذه المجموعة، التي تأسّست في تونس وصار لها فروع في الرباط وباريس وبروكسيل، تضمّ في صفوفها، وبالتساوي بين المسلمين والمسيحيين، شخصيات علمية مؤمنة. ولقد اختار المؤسسون، في حرصهم على نجاح التجربة، أن يجمع المشاركون بين معرفة تراثهم والاهتمام الجدّي والإلمام بالتراث الآخر وبين المنهج العلميّ في مقاربة المسائل والإيمان الشخصي. لذلك استطاع «فريق الابحاث الإسلامي - المسيحي» أن يتعاطى الشؤون اللاهوتيّة التي تجنّب الكثيرون الخوض بها، واعتمد مقاربة مشتركة نقرأها في مؤلفات جماعية أصدرها، مثل: «هذه الكتب التي تسائلنا» (أي الكتب المقدسة)، و «الدين والدولة» و «الإيمان والعدالة»...

ب - التجربة العربيّة الثانية تتمثّل «**بجامعة أهل البيت**» - عمان - الأردن. غاية الجامعة هي في أن تقدّم نوعاً من التعليم المتكامل والمتوازن في الأمور الدينيّة والدنيويّة والإطلاع على الديانات الأخرى. والجامعة تهتمّ أكثر بإعداد أساتذة منه بإعداد بحّاثة. كما أنها تنظّم ندوات ومحاضرات مع المدارس والكنائس والقيادات الفكريّة والدينيّة العديدة، في جوّ فكريّ حر. أما عن الجانب المسيحي فلا شك أن «مجلس كنائس الشرق الأوسط» برز كراعٍ وحاضن للعديد من اللقاءات الحواريّة في الشرق الأوسط انطلاقاً من

همّه في تأكيد أصالة المسيحية المشرقية العربية وريادتها في كافة المجالات.

ج - كما أن هناك مواقف وتوجّهات يقوم بها «**مجلس بطاركة وأساقفة الشرق الكاثوليك**»، فيما يختصّ بالعيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين، وذلك منذ إنشائه في العام ١٩٩٠. ويصدر هذا المجلس رسالة رعويّة، مرّة كل عامين، يوجّهها إلى جميع كاثوليك الشرق.

د - بالإضافة إلى مجلس بطاركة وأساقفة الشرق الكاثوليك، هناك لقاءات دوريّة تضمّ جميع «**رؤساء الكنائس في الشرق الأوسط**». ولقد عقدوا حتى اليوم ثلاثة لقاءات: الأول، في العام ١٩٨٥ في قبرص، والثاني، في العام ١٩٩٨ في قبرص أيضاً، والثالث، في العام ٢٠٠٠ في لبنان.

هـ - إلا أن «**مجلس كنائس الشرق الأوسط**» هو، بالفعل، المنظّمة الكنسيّة التي ساهمت، بشكل ملموس ومستمر بتفعيل الحوار الاسلامي المسيحي، وبالأخص في السنوات العشر الأخيرة. ومما أضفى على هذه المساهمة مصداقية كبيرة وفاعلية، تعاون المجلس الوثيق مع «**الفريق العربي للحوار الاسلامي المسيحي**».

فعلى هذا الصعيد، تجري لقاءات ومشاورات و «ورشات عمل» لتدريب الشبيبة على الحوار، وندوات. من أهم الندوات التي عقدت، نذكر: ندوة «مسلمون ومسيحيون معاً من أجل القدس» (عقدت في حزيران ١٩٩٦ في بيروت)، وندوة «التراث الابراهيمي والحوار الإسلامي - المسيحي» (عقدت في تموز ١٩٩٨ في بيروت)، وندوة «العيش المشترك والتوتّرات الدينيّة في بعض البلدان العربيّة» (عقدت في آذار ٢٠٠٠ في بيروت). ولربما أن أهم انجاز حقّقه مجلس كنائس الشرق الأوسط والفريق العربي للحوار الإسلامي - المسيحي يتمثّل بالوثيقة عن الحوار والعيش المشترك: «نحو ميثاق إسلامي - مسيحي - عربي».

٣- التجربة اللبنانية للحوار

ما هي، بإيجاز أبرز محطّات الحوار الاسلامي – المسيحي في لبنان؟

١– يمكن بلا شك اعتبار المحاضرات التي نظّمتها «الندوة اللبنانيّة» في العام ١٩٦٥ عن «المسيحية والاسلام في لبنان» نقطة البداية الفعليّة للحوار المسيحي – الاسلامي في لبنان. ثمانية شاركوا في هذه المحاضرات، أربعة منهم مسيحيون وأربعة مسلمون: نصري سلهب، جورج خضر، فرنسوا دوبره لاتور، يواكيم مبارك، يوسف أبو حلقة، موسى الصدر، حسن صعب وصبحي الصالح.

٢ – المحطّة الثانية هي لقاء دولي عُقد في لبنان، في برمانا عام ١٩٧٢ تحت عنوان «الانفتاح والتعاون لإزالة التعصّب وسوء التفاهم». دعا إلى هذا اللقاء مجلس الكنائس العالمي. وشارك فيه ٤٦ شخصيّة دينيّة وجامعيّة من مسلمين ومسيحيين أتوا من ٢٠ بلداً. أصدر المؤتمرون بياناً أكّدوا فيه أنهم التقوا باسمهم الشخصي من دون أي صفة تمثيلية، وتعاهدوا فيه على الاستمرار في العمل من أجل تقدّم الحوار من خلال التعاون العملي الدائم في كثير من المجالات التي تطال حياة الإنسان الاجتماعيّة والصحيّة والتربويّة.

٣ – المحطّة الثالثة البارزة تتمثّل باللقاء الذي نظّمه «مجلس كنائس الشرق الأوسط». وعقد في بيروت من ٣ إلى ٦ تشرين الثاني عام ١٩٨٠، في حضور ٣٥ شخصيّة عربيّة وأوروبيّة غالبيتهم من اللبنانيين. وقد تدارس المشاركون في هذا اللقاء «مستقبل الحوار الاسلامي–المسيحي» انطلاقاً من الاختبارات الماضية وفي ضوء متطلبات الحاضر.

٤ – إلى هذه المحطّات – اللقاء، هناك محطات أخرى تتمثّل بلقاءات «القمم الروحية». أولى هذه القمم الروحية عُقدت في ٤ تشرين الثاني ١٩٧٥،

في بكركي صباحاً، وفي دار الفتوى بعد الظهر. أصدر بعدها المجتمعون بياناً أكّدوا فيه أهمية التلاقي والحوار ورفض التقسيم وضرورة الإصلاحات واحترام السيادة الوطنيّة.

٥ – هناك أيضاً محطّة من نوع مختلف، نتجت عن القمّة الروحيّة الاسلامية – المسيحية التي انعقدت في بكركي في الثاني من آب ١٩٩٣،وتمثّلت بتأسيس «اللجنة الوطنية للحوار الإسلامي–المسيحي». تمثّلت فيها الطوائف اللبنانيّة الرئيسيّة. وضمّت هذه اللجنة: محمد السمّاك (سنّي) حارث شهاب (مارونيّ) أمينين عامين، سعود المولى (شيعيّ) غبريال حبيب (ارثوذكسيّ) كميل منسى (كاثوليكيّ) عبّاس الحلبي (درزيّ) جان سلمانيان (ارمنيّ ارثوذكسيّ). وبعد اجتماعات عمل عديدة توصّلت اللجنة إلى ورقة عمل موحّدة أعلنت في ٥ كانون الثاني ١٩٩٥، وتضمّنت مبادئ اتفق عليها اللبنانيون في وثيقة مؤتمر الطائف (١٩٨٩) والدستور اللبناني (١٩٩٠). ودعت اللجنة إلى تحويلها «مؤسسة وطنية يكون هدفها: استباق أيّ خلل تتعرّض له الحياة المسيحية الإسلامية المشتركة داخل لبنان، واقتراح الحلول والمعالجات لمنع انعكاس أحداث خارجيّة ذات بعد طائفيّ أو مذهبيّ على وحدة اللبنانيين، وإبراز الروح المدنيّة، والعمل على وأد التعصّب الطائفيّ والسعي لإعادة كتابة تاريخ لبنان الموحّد بما يتوافق مع هذه التوجّهات».

٦ – أخيراً هناك «السينودس الراعويّ من أجل لبنان» الذي انعقد في روما من ٢٦ تشرين الأول حتى ١٤ كانون الثاني ١٩٩٥، وتمّ الإعداد له منذ أن أعلن عنه قداسة البابا يوحنا بولس الثاني في ١٢ حزيران ١٩٩١، ووثيقته الختاميّة المدعوّة «إرشاد رسولي» وهي بعنوان «رجاء جديد للبنان». وقد وقّعها قداسة البابا اثناء زيارته لبنان في أيار ١٩٩٧ وفيها تركيز على وجوب التعاون ما بين المسيحيين والمسلمين والعمل معاً على صعيد القيم الإنسانيّة

والأخلاقيّة والإجتماعيّة، كما على صعيد العمل الوطنيّ المشترك.

منابر الحوار الأكاديمية في لبنان

شهدت الأعوام الأخيرة ولادة مراكز ومعاهد تُعنى بالدراسات والأبحاث المسيحية-الاسلامية وتتولّى، إلى تدريس الطلاب، التوثيق والنشر وعقد ندوات ومؤتمرات. أما هدفها الجامع فيتمثّل في توسيع المساحة المشتركة بين الطوائف لتعزيز العيش المشترك والإنصهار الوطني.

هناك أربعة مراكز في لبنان وهي:

١ – «معهد الدراسات الاسلامية-المسيحية» التابع لجامعة القديس يوسف، للآباء اليسوعيين.

٢ – «المعهد العالي للدراسات الاسلامية» التابع لجمعية المقاصد الخيرية الاسلامية.

٣ – «مركز الأبحاث للحوار الاسلامي-المسيحي» التابع للآباء البولسيين.

٤ – «مركز الدراسات المسيحية-الاسلامية» التابع لجامعة البلمند.

تهدف تلك المراكز إلى:

– التعاطي مع الإسلام والمسيحية تعاطياً جديداً، انطلاقاً من الحقائق الأساسية التي يمتاز بها هذان التراثان.

– إثراء أفكار المسيحيين والمسلمين وتعزيز إيمانهم بدينهم وحثّهم على احترام الاختلاف القائم بين الطرفين.

– مقاربة الإسلام والمسيحية بموضوعية وبدون أي تحيّز.

– تطوير الحوار الاسلامي – المسيحي على كل الصعد بما فيها الصعيدين الحياتيّ اليوميّ والعقائديّ.

– فهم مبادئ العيش المشترك وإغناؤها.

– إقامة حلقات دراسية وندوات.

– نشر كتب ودوريات.

ثالثاً - خلاصات وتقويم

هناك العديد من الآراء التي ترى الحوار المسيحي-الإسلامي، أقلّه على الساحة اللبنانيّة، واقعاً في «مأزق»[٤]. لن ننساق إلى هذه النظرة المفرطة في التشاؤم. ولكن، بالوقت نفسه، لن نسلك مسلك النعامة لنعلن أن الأمور، في هذا الشأن، هي على أحسن حال.

١- توجّهات الحوار

وقبل أن نبدي بعض الملاحظات التقويمية سنحاول، أولاً: النظر إلى هذا الحوار من حيث توجّهاته العامة.

هناك مواقف رئيسية ثلاثة:

١ – الموقف الأول يسعى إلى الحوار، ويمضي به مستنداً إلى ما يُسمّى أحياناً كثيرة عودة الدين، أو عودة التديّن، على مستوى العالم كلّه، وبعد أن اختبرت المجتمعات الغربيّة «فراغ» الماديّة، والفلسفات الإلحادية. وانتصاراً لهذه العودة، وخشية أن يعود المؤمنون إلى أحضان الإلحاد والماديّة، يشجع هؤلاء المضيّ في الحوار الاسلامي – المسيحي لمواجهة الإلحاد...

٢ – الموقف الثاني يقف ربما على الطرف الآخر من الموقف الأول. فإذا كان الأول قد انطلق من «تضامن» المؤمنين لمواجهة «الملحدين»، فإن الثاني ينطلق ممّا يراه «تطرّفاً» دينياً ليستدعي «الإعتدال» الدينيّ. وهنا ينظر

(٤) راجع «الملحق» لجريدة «النهار» العدد ٢٧٠ السبت ١٠ أيار ١٩٩٧ وهو عدد خاص عنوانه «مأزق الحوار الاسلامي – المسيحي في لبنان».

المتحاورون بقلق إلى الحركة الإحيائية الإسلامية، بوصفها تتعدّى صحوة التديّن إلى توكيد الذات الجماعيّة في مواجهة غير المسلمين وإلى المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية طريقاً لانتزاع السلطة السياسية في بلدان المسلمين.

٣ – يبقى الموقف الثالث، ويتأسّس على موقف نقدي. وككل موقف نقدي، يحاول ألا يقع في التطرّف، لا يميناً ولا يساراً، دون أن يقع في التوفيقية التبسيطية، بالتالي، فهو لا يرتاح إلى تكتّل المتديّنين إذ يخشى أن يكون هذا التكتّل موقفاً ظرفياً لا يغيّر في العمق نظرة الجماعة إلى الأخرى، وهو يعترض على تضخيم المغايرة الدينيّة تضخيماً يؤدّي إما إلى المواجهة والسجال أو إلى الإنكفاء والقطيعة[٥].

على أي حال، ما هي ايجابيات الحوار المسيحي – الاسلامي كما يمارَس راهناً في لبنان. وما هي سلبياته؟ وهل من آفاق مفتوحة أمامه؟

٢- إيجابيات

يجب أن نشير، أولاً إلى أنه، بفضل المواقف المنفتحة التي اتخذها المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وكذلك مجلس الكنائس العالميّ ومجلس كنائس الشرق الأوسط قد تخلّى المسيحيون، في لقاءاتهم الحوارية المختلفة عن «تبشير» الآخر أقله بطريقة واعية ومتعمَّدة.

كما أن صيغة السجال والجدل لم تعد الصيغة المتّبعة في معظم اللقاءات الحوارية. وبالتالي، هناك إيجابية يتميز بها هذا الحوار وهي تقوم بالكفّ عن ابتغاء «احتواء» الآخر، وخاصّة إلغائه.

٣- المأزق

على أي حال، وسواء قام الحوار على المستوى الروحيّ أو الحياتيّ،

(٥) الدكتور طارق متري: «الحوار المسيحي – الإسلامي في الواقع والرؤية» في كتاب «المسيحية والإسلام مرايا متقابلة» مركز الدراسات المسيحية – الإسلامية، جامعة البلمند ١٩٩٧، ص. ١٩٧ – ٢٠٢

وتحاشى الحوار العقائدي، تبقى تساؤلات عديدة تطال جدّية هذا الحوار، وفاعليته وصدقه، واشتراك القاعدة الشعبيّة فيه، وقدرته على تغيير الذهنيّة، أو المواقف المسبقة. إن حصيلة الأجوبة، بشكل عام، على هذه الأسئلة، لا تدعو إلى كثير من التفاؤل. فهناك انتقادات عديدة توجَّه إلى الحوار الإسلامي – المسيحي، كما يُمارَس على أرض الواقع، لتضعه في «مأزق».

والأسباب التي تؤدّي بهذا الحوار إلى مأزق عديدة، أهمّها:

١ – لأن الحوار يتّخذ، في الهرم المجتمعي، من القمة مكاناً له، ولا يصل إلى القاعدة الشعبيّة. فالحوار يحتكره الأقطاب والسياسيون، استثنائياً بأنفسهم، ولكن غالباً بمتحاورين منتدَبين تلتبس فيهم الصفة الدينيّة بالصفة الزمنيّة لتصبّ دائماً بتمثيل طائفي – سياسي.

وهكذا يلاحَظ أن المشاركين في الحوار يُشترط «أن يحملوا فيه صفة دينية واضحة أو مبهمة، أو صفة دينية سياسية غير ملتبسة، أو أن يكونوا «مستشارين» لمرجع ديني أو زمنيّ أو مرجع ديني/زمنيّ. أو زمنيين معروفين بعلاقاتهم، الواضحة أو الغامضة، بمرجع ديني مكرَّس... أو زمنيين مهتمّين بإشراك دينيّين أو «مستشارين» دينيين الخ... ويكون عادة لهؤلاء المعنيّين اليد الطولى في المنابر الاعلاميّة التي تحوّل نشاطهم «الحواري» من مجرد كلام إلى مأثرة من «التوافق» و «التضامن» و«الشراكة».. الخ...»[٦].

٢ – ولأن الحوار، على مستوى الأهداف، يقتصر على رعاية «صيغة التعايش» (La coexistence) وقلّما يتعداها إلى إنماء «صيغة العيش المشترك» (La convivialité). فالتعايش يقضي بأن يقف اللبنانيون

(٦) د. دلال البزري: «الحوار المسيحي الإسلامي، ركن من أركان لبنان الطائفي» مقالة في مجلة «المرقب» العدد الأول خريف ١٩٩٧. ص. ٧٧، مركز الدراسات المسيحية الإسلامية، جامعة البلمند.

بعضهم جنب بعض، متحاشين المواجهة الصداميّة. أما العيش المشترك فهو اللقاء وجهاً لوجه. والعمل يداً بيد. إلا أن الأقطاب يهدفون من حوارهم الحفاظ على المواقع والمكاسب والمغانم والمحاصصة. وما يجعل حوارهم ضرورة هو مصلحة واحدة مشتركة: الحفاظ على التركيبة الطائفية. فلو تخلخلت هذه لتزلزلت الأرض من تحت أقدامهم.

«فمن المسلّم به، من زمن بعيد، أن «الرياء المتبادل» هو أحد أسباب تعرقل الحوار، وهذا الرياء يقوم على استغلال الدين لفائدة مصالح وطموحات لا صلة لها بمجد الله»[٧].

٣ – ولأن الحوار، على مستوى المواقف العقائديّة، يتحاشى مواجهة الاختلافات والتصدّي لها، حتى لا تقع الخلافات. وحين نسمعهم يتحدّثون عن «جوامع مشتركة» إنما يعنون جوامع ملتبسة ظاهرها تأكيدات عامة، ضبابيّة، مطمئنة، وباطنها، لو انكشف لبدا خالياً مما يجمع فعلاً ويوحّد.

٤ – وفي النتيجة، تؤدّي هذه «الصيغة الحواريّة». على مستوى القاعدة إلى انحرافات ثلاثة تزيد المأزق خطورة:

– الانحراف الأول يمكن تسميته «جهل الآخر». فالآخر في حال كهذه هو عدوّ بالقوّة. لقد قيل «الإنسان عدوّ ما يجهل».

«هناك أمر جليّ هو أن صعوبات الاتصال بين المسلمين والمسيحيين، شخصيّة كانت أم جماعيّة، هي على قدر جهلهم المتبادل (...) إن جهل الآخر وتجاهله يغذّيان إنعدام الثقة والأحكام المسبقة، والمجادلات الكلامية، ثم غريزة الدفاع عن النفس والسيطرة، وأخيراً التعصّب الذي يصادر الدين. فما من مكان، في هذا الإنعزال النفسي والاجتماعي، للإصغاء إلى الآخر، وما من مكان للحوار»[٨].

(٧) جان كوربون: «من أجل أن يتوقّف الرياء المتبادل» «الملحق» «النهار» السبت ١٠ أيار ١٩٩٧ ص. ١١

(٨) المرجع السابق

– أما الانحراف الثاني، فيمكن تسميته «تشويه صورة الآخر». فالجهل يحمل المرء إلى أن يصدّق كل ما يقال عما يجهل وعمّن يجهل.

– أما الانحراف الثالث فلنسمّه «الخوف من الآخر»، الخوف من الآخر المجهول والمشوَّه. وقد يكون الخوف أحياناً كثيرة، أشدّ خطورة من التهوّر. إذ أنه يؤدي إلى ردّات فعل سلبية: كالانعزال والانغلاق والامتناع عن المشاركة، والهجرة والهروب إلى الوراء وإلى الامام.

٤- انحسار أفق الحوار

من يتتبّع الحوار الاسلامي – المسيحي في العالم العربي، وفي لبنان بنوع خاص، يلاحظ أن آفاق الحوار في الثلث الأخير من هذا القرن قد انحسرت قياساً إلى ما كانت عليه قبل تلك الحقبة.

أما المستوى الذي عانى من هذا الانحسار فهو مستوى الحوار العقائدي لحساب مستوى حوار «الطوائف» أو الحوار السياسيّ. فلو أخذنا مثلاً، الحوار الذي عقد في العام ١٩٦٥، عبر «الندوة اللبنانية» لوجدناه، موصوفاً بأحد أقطاب ذلك الحوار، المطران جورج خضر، إنه «حوار حقيقي» إذ يقول: «واليوم، إذ نفتح ملف الحوار ونعود إلى قراءة المحاضرات التي أُلقيت يأخذنا الحنين إلى زمن الحوار الحقيقي».... ويتابع «في تلك الأيام، كان لبنان في حالة تلاق روحي كبير، شكّل لدينا اقتناعاً بإمكان إقامة حوار عميق وليس على طريقة الحوار اليوم»[٩].

وبما أننا ذكرنا شهادة المطران جورج خضر حول «زمن الحوار الحقيقي». نأتي إلى ذكر المستوى الآخر الذي انحسر أيضاً في آفاق الحوار الحالية وعنينا به: محاولات إرساء منطلقات لاهوتيّة يُبنى عليها الحوار. صحيح أن التلاقي لأجل تحسين ظروف العيش المشترك، ولأجل تخفيف

(٩) «الملحق» لجريدة «النهار»، المرجع المذكور سابقاً، ص. ١١

حدة التوتّرات الطائفيّة، ولأجل خلق أجواء تفاهم ومحبة، كل ذلك مُستحبّ، لا بل مطلوب لكنّه لا يكفي. فالمطلوب، لكي يصبح الحوار مؤسّساً في العمق، أن يقوم على مبادئ لاهوتية تجعل التلاقي ضرورة إيمانية وليس ضرورة ظرفيّة سياسيّة إجتماعيّة وحسب. وهنا نعود بالفكر إلى أجواء اللقاءات الحوارية التي كانت تنظّمها أمانة سر الشرق الأوسط في «الفيديراليّة العالميّة لحركات الطلبة المسيحيين» (WSCF) ونتأسف على غيابها في أيامنا هذه. وأهمّ ما كانت تتمحور حوله تلك الأجواء هو ما سمّيناه قبل قليل بـ «لاهوت الحوار الإسلامي – المسيحي». وكانت محاولات على هذا الصعيد لم نعد نسمع بها اليوم. ونذكر من اللاهوتيّين الذين قاموا بمثل هذه المحاولات، الأب ميشال حايك الذي أطلق مفهوماً جديداً للنظرة إلى مسيرة التاريخ – أي إلى النظرة الدائريّة للتاريخ – كمنطلق لموقف مسيحي إزاء الإسلام. لكن الأب ميشال حايك، بعد ذلك صمت صمتاً عميقاً. وهناك العلاّمة المرحوم الأب يواكيم مبارك الذي انطلق من عمق معرفته للإسلام وللمسيحية على السواء ليجتهد ويبتكر، إلى أن غيّبه الموت بعدما أحبطته، في آخر أيامه، الإستقطابات الطائفيّة.

أما المطران جورج خضر فقد تميّز بمقولات لاهوتيّة في سبيل الحوار الإسلامي – المسيحي، شكّلت لنا غذاء روحياً سمح لنا بأن نتفهّم أكثر بعضنا بعضاً ونحبّ بعضنا بعضاً، ويحترم أحدنا الآخر، وعلى سبيل المثال، نذكر المقولات التالية التي كان ينادي بها المطران جورج خضر:

– الفعاليات الإلهيّة (Les énergies divines) المستمدّة من فكر الآباء. وهي أن هذه الفعاليات تفعل خارج حدود الكنيسة المؤسسة وخارج الجسم الكنسيّ لتصل إلى كل المجتمع.

– الموقف المنطلق من لاهوت السيّد (Théologie du kyrios) وهو أن كل ما

تقدّم المسيح جاء ليهيّء مجيئه. وكل ما سبق المسيح هو إشعاعات سابقة للحضور الإلهيّ في التاريخ. وبالتالي يمكن اعتبار الإسلام إشعاعاً يهيء المسيح الذي لا يحده التاريخ. بل هو نقطة الوصول وليس نقطة في زمن معيّن من التاريخ. يقابل هذه المقولة في اللاهوت الغربيّ «معموديّة الشوق».

– لاهوت الحضور السريّ (Théologie de la présence mystique) وهنا يتحدّث عن المسيح النائم في ليل الديانات. فالمسيح موجود سرّياً، في الإسلام. وهنا اللاهوت مرتبط بلاهوت الروح القدس، حيث نعرف من هذا اللاهوت أن الروح القدس يهبّ حيث يشاء ويعمل خارج حدود الكنيسة – المؤسسة.

– لاهوت البزرة المزروعة (Logos Spermaticos) أي المسيح المزروع في الكون والذي تظهر عنه تعابير في الفلسفة، وفي التاريخ، وفي الأدب، وفي أدبيات الأديان وليس فقط في المسيحية. إن هذه المبادئ اللاهوتية، لا تشكّل، بدون شك، منطلقاً يرضى به كلياً الفكر الدينيّ الإسلامي لأن انطلاقتها تبقى من موقع مسيحي، أي من لاهوت «كريستولوجي». لكن أهميتها أنها، بالنسبة للمسيحي، تخفّف من استعلائه، واكتفائه بذاته، وانغلاقه، وتجعل لقاءه الآخر أكثر إستعداداً للتفهّم والقبول والاحترام.

ختاماً:

إن الحوار الاسلامي – المسيحي، في حالته الراهنة، قد لا يكون أداة فعليّة للتغيير الحقيقي... لكن، من الممكن أن يكون ممهّداً لخلق مساحات روحيّة وثقافيّة مشتركة وخلاّقة. فقد لا يكون مطلوباً الآن وفي ظل الظروف الراهنة، الوصول إلى مساحات لاهوتية اسلامية – مسيحية مشتركة في النقاط التي تشكّل موضوع اختلاف أساسيّ. لكن هناك، من دون شكّ، حداً أدنى مشتركاً يجب الاتفاق في شأنه وإعلانه دستور إيمان مشتركاً، لا يجوز

التشكيك فيه كلّما أراد هذا أو ذاك أن يزرع فتنة طائفيّة.

وأضعف الإيمان: أن يأخذ الحوار الإسلامي - المسيحي على عاتقه، بجديّة وعلنيّة، تكريس بعض المبادئ الأساسيّة وتلقينها شبيبتنا. وأبسط تلك المبادئ:

السعي إلى معرفة الآخر بما هو عليه.

الدين لمن اعتنق الدين، والوطن للجميع، والناس متساوون في الإنسانيّة وفي المواطنة.

كَيْ يُصبحَ الفصحُ عبوراً إلى الحياة...

أقامت الكنائس الشرقيّة صلوات «الأسبوع العظيم المقدّس»، واستعادت فيه، درب الصليب، محطةً محطةً، حتى الجلجلة والقبر المختوم بصخرة، إلى أن يبزغ فجر القيامة البهيّ، حيث تنتصر الحياة على الموت، بقوّة الذي «وطئ الموت بموته ووهب الحياة للذين في القبور». وفيما أنهى قسم من المسيحيّين، صومهم الأربعينيّ، ودخلوا الزمن الفصحيّ، ما زال قسم آخر يعيش زمن الصوم الكبير الطقسي. إنّها محنة المسيحية، بصفتها كنيسة ومؤسسة بشرية. إنّها محنة «الانقسام».

وكما في كلّ عام، تتصاعد، في مثل هذا الوقت، أصوات المسيحيّين، خاصةً في شرقنا حيث عدم التزامن في الاحتفال بعيد القيامة فاضح، لتطالب بتوحيد العيد.

وبرغم كلّ المحاولات، لم تنجح بعد الكنائس المنقسمة في توحيد مواقيت العيد قبل أن تصل إلى توحيد الشراكة الكنسيّة كاملةً. فهل أن توحيد مواقيت العيد أمر أساسيّ؟

لا نعتقد ذلك، وللأسباب التالية:

١- يُخشى لو اتّفق المسيحيون على تاريخ واحد يحتفلون فيه جميعهم بعيد الفصح، أن يعتقدوا أنهم بذلك أتمّوا وحدتهم في الشراكة الكنسيّة العقائديّة. أو، أقلّه، يوهمون أنفسهم بذلك.

٢- أو، لربما، تقاعسوا عن السعي لأجل الوحدة، وفقدوا عنصراً للسعي الحثيث نحو تحقيق رغبة سيّدهم: أن يكونوا واحداً، كما هو والآب واحد.

٣- إن تحديد تاريخ الإحتفال بذكرى موت وقيامة المسيح مسألة اتّفاقيّة، وبالتالي نسبيّة وثانويّة. فكما التنوّع في الطقوس، والتراثات،

والتقاليد، لمَ لا يكون تنوّع في الاحتفال بعيد الفصح؟

ومع ذلك يبقى توحيد تاريخ العيد مسألة، ليس فقط مستحبّة، لا بل مطلوبة، وقد يصبح ذلك إشارة خارجيّة عليها أن تستتبع توحيداً داخلياً. لا شك أن الكنائس، أقلّه الشرقيّة، لن يطول بها الوقت وتتّفق حول تاريخ موحّد لعيد قيامة ربّها وسيّدها.

إن عيد القيامة الذي تحتفل به بعض الكنائس، اليوم، يحمل عبراً يحسن أن نتوقّف عند بعض منها.

إنه حجر الزاوية في المعتقد المسيحيّ والسمة الفريدة التي تميّزه. وهو العلامة الأكثر وضوحاً لحقيقة الإنسان: كبرياء هذا الأخير، إنفصاله عن خالقه مكتفياً بذاته. سقوطه. تصدّع وحدته مع ذاته بثورة أهوائه وبانحداره نحو الموت. تصدّع الوحدة بين الإنسان والغير. آدم يتّهم حواء، بينما هما خُلقا جسداً واحداً، وقايين يقتل أخاه هابيل... وتصدّع الوحدة بين الإنسان والطبيعة: «ملعونة الأرض بسببك. بمشقّة تأكل منها كلّ أيام حياتك وشوكاً وحسكاً تنبت لك» (تكوين ٣:١٧-١٨).

لكنّ الجزء الآخر من حقيقة الإنسان أنه بتجسّد المسيح وموته وقيامته، أصبح باستطاعته استعادة وحدته الضائعة، وحدته مع اللّه، ومع ذاته، مع الآخرين ومع الطبيعة.

لذلك قال بولس، رسول الأمم: «إنْ كان المسيح لم يقم، فتبشيرنا باطل وإيمانكم أيضاً باطل» (١ كورنثوس ١٥:١٤).

القيامة، إذاً هي جدليّة الموت والحياة. هي حبّة الحنطة التي إنْ لم تُدفن في الأرض لا تأتي بثمار. كلمة «فصح» تعني العبور، العبور من الظلمة إلى النّور، من الأسر إلى الحريّة. الجدليّة لا تستقيم بالمكوث في أحد أطرافها. من هنا، لا معنى للصليب إن لم يكن عربون قيامة: «وكما كان اليهود

يطلبون الآيات، واليونانيّون يبحثون عن الحكمة، فإننا نبشّر بمسيح مصلوب، عثارٍ لليهود، وحماقة للوثنيين» (١ كورنثوس ١:٢٢-٢٣).

وهكذا نرى بعض المسيحيّين وكأنّهم يقضون حياتهم كلّها في يوم جمعةٍ عظيمة لا تنتهي. هؤلاء يعيشون ديانة الصلب فقط، وليست بمسيحيّة تلك الديانة.

ونرى آخرين وكأنهم لا يريدون المرور في يوم الجمعة العظيمة، لذا لا يرون في المسيحيّة إلا فرح القيامة. المسيحيّة ليست أيضاً ديانةَ قيامةٍ فحسب.

المسيحيّة هي جدليّة الحياة الإلهية، أو ملكوت السماوات الذي أتى ولن يكتمل إلاّ في المجيء الثاني، عبر المشاركة بموت وقيامة المسيح.

في هذا الزمن المسيحيّ الطقسيّ - الصوم والقيامة - يعيش المسيحيّون، في أوطانهم، وعبر مختلف مستويات حياتهم الفرديّة والجماعيّة، اقتصاداً، وسياسةً، وثقافةً، وحضارةً، ما يحتفلون به، رمزاً، في طقوسهم الدينيّة.

إلاّ أن الزمن الفعليّ، لا الرمزيّ، يبدو محكوماً بقطب الآلام، فليس في الأفق القريب مَن يرفع الحجر عن باب القبر.. إنه زمن «الإحباط» أو هكذا سُمّي.

لن نُفرط في التفاؤل الساذج فنغيّب، كالنعامة، ما يُحبط فعلاً. ولن نُفرط، بالمقابل بالتشاؤم القانط فنقف في صفّ مَن لا رجاء لهم.

لِنعتمدْ إذن، ولو جدلاً، الواقعية، ونطرح السؤال التالي:

متى وكيف يصل المسيحيّون إلى اليوم الثالث؟

شاعت، في الآونة الأخيرة، كتابات وتصاريح وخطابات، وندوات،

حملت عنواناً مركزياً، ألا وهو: هل المسيحيّة المشرقيّة إلى انقراض؟ وارتكز هذا العنوان على معطيات عديدة، من أهمّها:

١- عدد المسيحيّن العرب يتضاءل تدريجياً. فوفق تقاطع عدة مراجع، يمكن القول أن عددهم يتراوح ما بين ١٠ و ١٢ مليون في الدول الشرق أوسطية التي يتواجد فيها عدد ملحوظ من المسيحيين (وهي: مصر، سوريّة، لبنان، فلسطين، الأردن والعراق) مقابل ٩٣.٥ مليون نسمة في الدول المذكورة. كما أن هناك حوالي ١٠ ملايين مسيحيّ في جميع دول الانتشار أو الاغتراب.

٢- يعاني المسيحيون العرب، إضافة إلى التحدّيات التي تعاني منها مجتمعاتهم ككل، تحدّيات تطالهم بشكل خاص، وتشير الأدبيّات إلى أهم هذه التحديّات وهي:

- الإسلام السياسيّ في ما يُنسب إليه من توجّه في الهيمنة والتسلّط وتهميش المسيحيّين.

- الأصوليّة الإسلاميّة التي تحاول إحياء نظام «الذمّة»، أو هكذا يُنسب إليها.

- الخطر الصهيوني المتجسّد في دولة اسرائيل وأطماعها وأهدافها.

وهنا تذكر الأدبيّات أن الصهيونيّة تستهدف المسيحيّين أكثر مما تستهدف المسلمين. وخير دليل على ذلك ما يجري من تفريغ الأراضي المقدّسة من المسيحيّين بشكل سافر وحثيث.

- وأخيراً، لا آخراً، «تخلّي» الغرب المسيحيّ عن الشرق المسيحيّ، وذلك باسم الواقعيّة السياسيّة، والمصالح الاقتصاديّة، وبعد أن استخدم ورقة «حماية الأقليّات المسيحيّة» لغزو الشرق، وخلق بالتالي، لدى المسلمين شعوراً بأن المسيحيّة الشرقيّة جسر يعبر بواسطته الغرب لينال من الشرق

المسلم.

إن كل هذه التحديات يجب أن تناقَش بموضوعيّة وبهدوء. ولكن، مما لا شك فيه أن المسيحيّين العرب، بشكل عام، يواجهون هذه التحديّات القائمة موضوعيّاً أو ذاتيّاً، جزئياً أو كلّياً، بـ «ردّات فعل» متعدّدة، أهمّها:

١- الخوف الذي يولّد الانغلاق والانكفاء، وأحياناً الاستسلام.

٢- الخوف الذي يؤدّي إلى الغربة، أو الهجرة.

٣- العصبية والتطرّف، وبالتالي التحدّي بالتطيّف.

٤- اللجوء إلى «الخصوصيّة» و «الثقافة الخاصّة جداً» و «القوميّة الضيّقة» إلى حدّ طرح اللامركزيّة أو خاصة الفدراليّة أو حتى الانفصاليّة.

٥- ولا يخلو الأمر، في بعض الظروف، والحقبات، والمجتمعات، من أن يتحوّل هاجس الدفاع عن النفس إلى أخذ المبادرة بالهجوم.

٦- وهناك نوع من ردّات الفعل تتّسم «بالتوتّر». أي أنها تعيش الشيء وضده. إمّا في آن معاً، وإمّا بالتعاقب، وفي كلّ الأحوال في صراع مع الذات، وعدم وضوح في الرؤيا. في باب التوتّرات هذه نذكر: الانتماء إلى الكنيسة في بُعدها الروحيّ والنبويّ والإنجيليّ والانتماء إلى الطائفة، كوحدة دينيّة وسوسيولوجيّة تحاول تنظيم وجودها إقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وهناك أيضاً التوتّر ما بين عيش الوضع الأقلّويّ بعِقَده وهواجسه واتّجاهاته. أخيراً، التوتّر ما بين الانتماء إلى الشرق وبين الروابط بالغرب.

العبور من ردّة الفعل إلى الفعل

ماذا يمكن أن يعني للمسيحيّين العرب عيد الفصح في الزمن الحاضر؟

ماذا يعني فيما يعاني منه المسيحيّون من تحدّيات؟

لا شكّ أن التحدّيات حقيقة وليست أوهاماً.

لكن ردّات الفعل إزاء هذه التحدّيات هي التي تنطوي على الكثير من الأوهام، أو أقلّه من المخاوف. ومن تلك المخاوف ما هو مبالَغ فيه. ثم إن ردّات الفعل - كلّ ردّات الفعل - تحتوي على الكثير من السلبيّة، وهي، على جميع الأحوال، مفروضة، من الإنسان على ذاته، غريزياً أو من الآخرين.

وتبقى الحاجة إلى الفعل، الفعل الحر.

الفصح هو عبور من الظلمة إلى النور، من الأسر إلى الحرّية، من الموت إلى الحياة.

فكيف يمكننا أن نعيش فصحنا، ليس فقط على المستوى الروحيّ الداخليّ، بل أيضاً على المستوى الاجتماعيّ - السياسيّ؟

١- علينا، أولاً، أن نتخطّى الخوف، والإحباط، والانزواء، والهجرة بالتجذّر الفعليّ والعميق. التجذّر في أرضنا، في جماعاتنا الوطنيّة غير مستثنين أحداً. ومعاً نناضل في سبيل ما نعتقد أنه عدل وحق ومساواة. نضالنا، آنذاك، لا ينطلق من قاعدة الأقلّيّة ضدّ الأكثريّة، ولا من قاعدة الحقوق الطائفيّة، ولا من مستوى الانتماء الدينيّ بل ينطلق من قاعدة المواطنيّة الصرف.

٢- التجذّر هكذا يقودنا إلى «الإنتماء بالمشارَكة». لن نتنكّر لخصوصيّاتنا، ولكنّنا عندما نعيش خصوصيّاتنا بالمشاركة لا ننعزل. وهنا، لا بدّ أن نواجه مسألة الحوار الاسلاميّ - المسيحيّ. إننا نتحدّث كثيراً عن هذا الحوار ولربّما أن حوارنا الدينيّ تكاد جذوته تنطفئ تحت وطأة الحوار الطائفي.

فلو أعدنا إلى الدين دوره الروحيّ الحقيقيّ لرأينا أنه يعطي ثماراً

يانعة على المستوى الاجتماعيّ والسياسيّ. وهكذا يصبح حوارنا مفعماً بالتّوق إلى معرفة الآخر حقّ المعرفة في سبيل الودّ، والقربى، واكتشاف مواضع اللقاء ومساحات التعاون المشترك. ولن يبقى ملاطفةً على حساب الحقيقة. ولا تبشيراً مقنّعاً، ولا تطويعاً للآخر ليصبح على الصورة التي نرسمها له نحن، بل شراكةً حضاريّة والتزاماً في المواطَنة الواحدة برغم تعدّد التعابير الإيمانيّة.

٣- وقد تكون نعمة القيامة أن تنفتح عيوننا وأذهاننا لتقرأ جيّداً «علامات الأزمنة». وقد تكون إحدى أهمّ علامات الأزمنة، في أيامنا هذه، قيام «كنيسة العرب». وكنيسة العرب، لا نعني بها كنيسة قوميّة، بالمعنى التّقنيّ والسياسيّ للكلمة. كما لا نعني بها أيضاً كنيسةً ذات هيّيرارشيّة هرميّة واحدة، موحّدة، أحاديّة التعبير. بل نعني بها كنيسةً واحدة في إيمانها متجذّرةً في حضارتها، ملتزمةً بقضايا جميع أبناء شعبها، خلاّقةً في عصرنة عروبتها لتواجه مشكلات الحداثة المعاصرة.

آنذاك لربما نستطيع أن نقول، بالحقّ: المسيح قام، حقّاً قام، ولا شكّ أنّه يقيمنا معه، فنَعْبرَ من الموت إلى الحياة.

للمؤلِّف

بالعربية:

- «**معاً على الطريق**»، منشورات «الينبوع».
- بالمشاركة مع المطران غريغوار حداد: «**المسيحية والمرأة**»، منشورات مجلة «آفاق»، بيروت. ١٩٧٥
- «**وما وَصَلْتُ إلى وجهي**». دار الفارابي. بيروت، ١٩٨٢
- «**عَمِّدوني فأُعْطَى إسماً**» دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨
- «**مسافة جرح**» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣
- «**المسيحيّة والعلمانيّة**»، دار مختارات، بيروت، ٢٠٠١
- «**المسيحيّون العرب بين ألفيّتيْن**»، دار مختارات، بيروت، ٢٠٠١

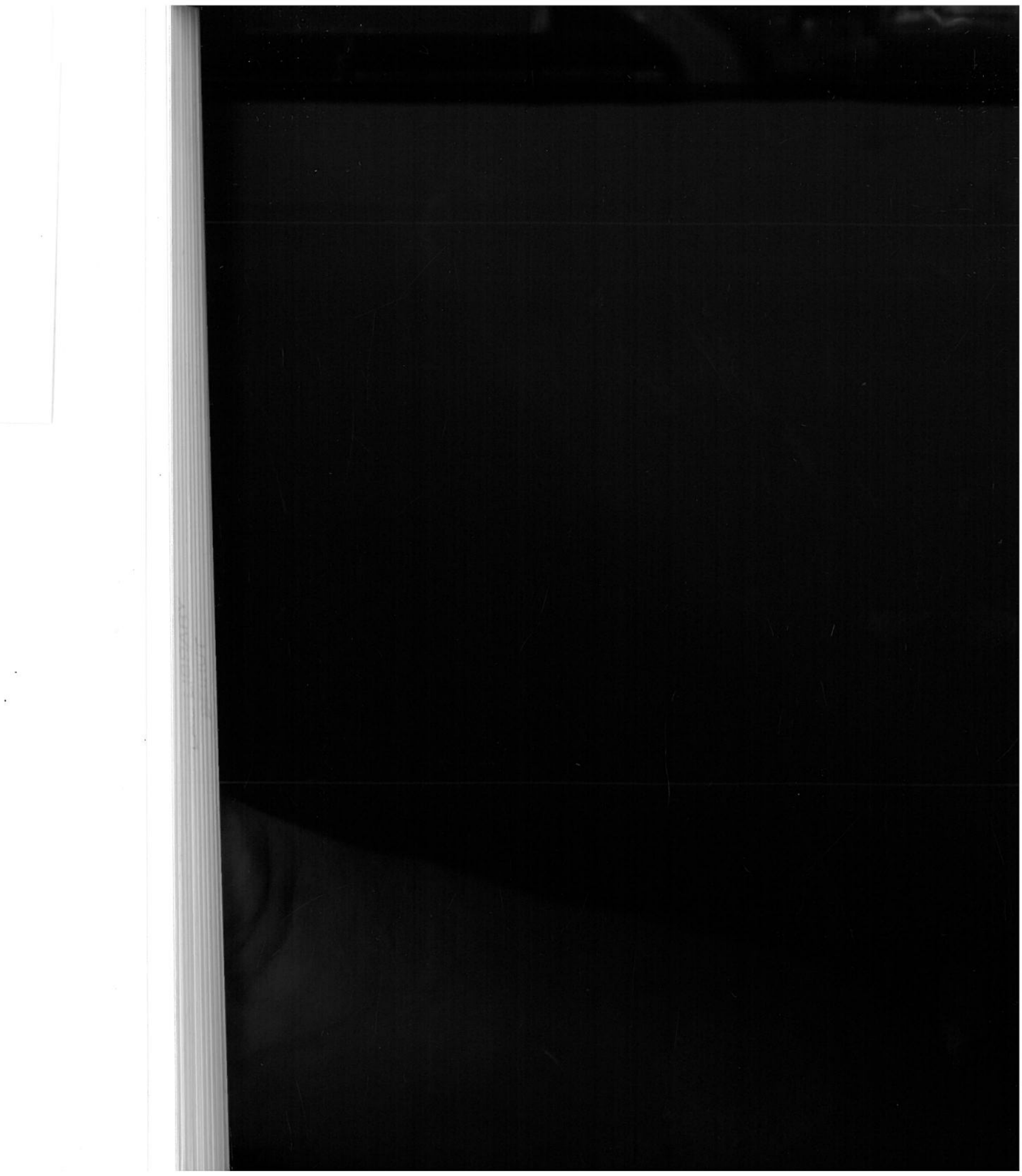
بالفرنسية:

Co-Auteur de l'ouvrage: **Liban, Palestine: Promesses et Mensonges de l'Occident**. Ed. l'Harmattan, Paris, 1977
Auteur de: **Et j'aurai un nom.** Ed. Cariscript, Paris, 1986
Auteur de: **La Sagesse Arabe**. Ed. ASFAR. Paris 1989. (Bilingue:arabe/français).
Auteur de: **Les Mille et Un Noms Arabes**, Ed. ASFAR, Paris 1991. (Bilingue: arabe/français).

ترجمة:
(من الفرنسية إلى العربية)

- كتاب، إتيل عدنان: «**الست ماري روز**»، صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.
- كتاب البير ميمّي: «**صورة المستعْمِر والمستعْمَر**»، صدر عن دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.

طباعة:
مؤسسة بيار الصليبي للطباعة



هل دخلْنا عصرَ الانفصام

بين الدين والإيمان؟

هل سيكون القرنُ الواحدُ والعشرون

عصْرَ التديّن؟

هل من أزمةِ هويّةٍ

لدى المسيحيّين؟

ما هي خياراتُ المصير

لدى المسيحيّين العرب؟

هل المسيحيّون العرب

إلى اضمحلال؟

هل الطائفيّة

داءٌ أم دواء؟

لماذا تتعثّر

مسيرةُ وحدة الكنائس؟

هل الحوارُ المسيحيّ – الإسلاميّ

هو في مأزق؟

تلك بعضٌ من أسئلة

يحاول هذا الكتاب

الإجابةَ عليها...